فلسفہ

تاریخ فلسفہ اسلام	ٹ۔ ج دوبوئر / سیدہ عابدہ حسین
فلسفہ اسلام	ڈی اولیری / احسان احمد
مقدمہ فلسفہ حاضرہ	ڈی اولیری / احسان احمد
زماں و مکان	مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت
فلسفہ کیا ہے	مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت
قرآن حکیم کا نظریہ علم	ڈاکٹر خواجہ معین الدین جمیل
فکر اسلامی کی تشکیل نو	علامہ اقبال / پروفیسر محمد عثمان
فلسفہ اخلاق	ڈاکٹر ابصار احمد
فلسفے کی نئی تشکیل	جان ڈیوی / انتظار حسین
پاکستان میں فلسفیانہ رجحانات	قاضی جاوید

سائنس

سائنسی انقلاب	شہزاد احمد
فرائیڈ کی نفسیات کے دور دور	شہزاد احمد
آپ سوچتے کیوں ہیں	شہزاد احمد
ذہن انسانی۔ حدود امکانات	شہزاد احمد
دوسرا رخ	شہزاد احمد
تین بڑے نفسیات دان	ڈاکٹر سلیم اختر

ISBN 969-35-0299-9
Rs. 250.00

مقدمہ فلسفۂ حاضرہ

ڈاکٹر ڈی۔ ایس۔ رابنسن

ڈاکٹر میر ولی الدین

سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور

1995

نیاز احمد نے

آر۔آر پرنٹرز، لاہور سے چھپوا کر

سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور

سے شائع کی۔

تعداد ـــــ ایک ہزار

قیمت ۲۵۰/۰۰ روپے

ISBN 969 - 35 - 0299 - 9

فہرست عنوانات

حصّہ اوّل: تنویر

حصہ دوم: تصوریت

حصہ سوم: حقیقیت

حصہ چہارم: نتیجیت

حصہ پنجم: دیگر اقسام

پیش لفظ

کسی نے بڑی اچھی بات کی کہ فلسفہ حیرت سے شروع ہوتا ہے اور حیرت ہی پر اس کا اختتام ہوتا ہے پہلی حیرت لاعلمی کی ہوتی ہے جب کہ آخری حیرت عرفان آگہی کی ہوتی ہے۔ لاعلمی سے عرفان آگہی کا سفرانسان کے لئے طویل ترین سفر ثابت ہوا۔ ایسا سفر جو ہنوز جاری ہے۔ منطق' اخلاقیات' جمالیات' سائنس اور اس کے متنوع مظاہر سبھی اس طویل سفر میں سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو طے!

ہم جب فلسفہ کا تذکرہ کرتے ہیں تو ذہن میں ایک ایسے شخص کا تصور ابھرتا ہے جس کے پریشان بال دھول سے اٹے ہوئے ہوں' جس کے کپڑے میلے ہوں' جو اگر مخبوط الحواس نہ ہو تو خبطی تو یقیناً ہی ہو' جو ہر وقت کتابوں میں گھرا علم و دانش کے موتیوں کی تلاش میں رہتا ہے لہٰذا ہم کلام ہو تو مخاطب کا دامن موتیوں سے بھر دے اور ان سب پر مستزاد اس کی غائب دماغی بلکہ غائب دماغی کو تو فلاسفروں کا ٹریڈ مارک سمجھا جاسکتا ہے۔ کہانیوں' ڈراموں اور نظموں میں جس طرح سے فلاسفر اور اس کے ساتھ ہی جنونی سائنس دان کا جو مضحکہ خیز کیری کیچر اور ہیت کذائی پیش کی جاتی ہے اس نے عوام کے ذہن میں فلاسفر کو لطیفہ قسم کی چیز بنا کر رکھ دیا ہے حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے جس فرد کا منطق سے تعلق ہو وہ مضحکہ خیز کیسے ہو سکتا ہے؟

فلسفہ حصول دانش ہے اور فلاسفر دانش جو!

انسانی فہم و ادراک کا اس دن سے آغاز سمجھا جاسکتا ہے جب اس نے دو پاؤں پر کھڑے ہو کر گردوپیش کے ماحول کا جائزہ لیا کہ فطرت ہی اسے یہ تلقین کر رہی تھی:

کھول آنکھ زمیں دیکھ فلک دیکھ فضا دیکھ
مشرق سے ابھرتے ہوئے سورج کی ضیا دیکھ

کشیدہ قامت ہونے کی بنا پر انسان نہ صرف دیگر حیوانات سے خود کو بلند اور اسی لئے منفرد محسوس کر سکتا تھا۔ یوں جب اس نے خود کو جہان مرغ و ماہی سے جداگانہ محسوس کیا تو پھر ان کا جداگانہ مطالعہ بھی ممکن ہو گیا۔ انسانی فہم و ادراک نے دو متوازی خطوط پر حصول علم کا سفر طے کیا یعنی باطن اور خارج!

باطن کے مطالعہ میں انسان نے اپنے وجود' ذات' صفات' فطرت' حسیات' احساسات' جذبات وغیرہ کی تفہیم کی سعی کی جب کہ خارج کے مطالعہ کی اساس مظاہر

فطرت مطالعہ افلاک اور متنوع مخلوقات پر استوار نظر آتی ہے خارج اور باطن میں روحانی رابطہ کی سعی نے ادراک کے اس سفر کو نئی جہت دی۔ مابعد الطبیعات اور تصوف جس کی اساسی منازل ہیں۔ فلسفہ کے مختلف دبستان اور نفسیات اول الذکر کا ثمر ہیں تو سائنس اور اس کی ایجادات و آلات موخرالذکر سے مشروط ہیں۔ دنیا کا پہلا فلاسفر وہ شخص تھا جس نے یہ سوال کیا:

ابر کیا چیز ہے ہوا کیا ہے؟

اس سوال نے اساطیر کو جنم دیا تو تخلیقی وجدان کو مہمیز کیا' اسی سوال نے وحدت الوجود کی صورت میں تصوف میں رنگ آمیزی کی تو فلسفہ جمال کے لئے اساس مہیا کی' مصور کو رنگ آمیزی سکھائی تو مغنی کو نغمہ! سوال ایک تھا مگر جوابات نے ہزاروں اسالیب اپنا لئے تاہم جہاں تک فلسفہ کی باضابطہ تدوین کا تعلق ہے تو علم و دانش سے متعلق بعض دیگر امور کی مانند اس ضمن میں بھی اولیت یونانیوں کو حاصل ہے۔ بلکہ فلسفہ کا لفظ بھی یونانی ہی ہے جس کا لغوی مطلب الفت دانش ہے۔ تاہم یونانیوں کو اس ضمن میں تفوق دینے کا یہ مطلب نہیں کہ بقیہ اقوام جاہل تھیں۔ دراصل ہم نے سب کچھ یورپ سے سیکھا اور اہل یورپ کے لئے افلاطون اور ارسطو معلم اول تھے اس لئے مغربی تہذیب اور فلسفہ و علوم کی اساس یونانیوں کے افکار و تصورات پر استوار نظر آتی ہے حالانکہ یونان میں فلسفہ و حکمت کا آغاز زیادہ سے زیادہ اڑھائی ہزار برس قبل سے ہوتا ہے جبکہ مصر' چین اور ہندوستان کی تہذیبوں اور ان میں پنپنے والے علوم و فنون اور فلسفہ و حکمت کی عمر اس سے دوگنی قرار پاتی ہے علاوہ ازیں یونانی' لاطینی اور سنسکرت کتب کے عربی تراجم کے ذریعہ سے مسلمانوں نے جو علمی خدمات سرانجام دیں انہیں بھی ملحوظ رکھنا لازم ہے ورنہ ماضی کے بیشتر اہم علمی نوادر آج دستیاب نہ ہوتے۔ یوں دیکھیں تو مسلم دانشوروں' فلاسفروں اور مترجمین کی علمی مساعی قدیم اور جدید کو ملانے والی ایک کڑی قرار پاتی ہے۔

قدیم یونان کے ایک جزیرہ ملطوط کو یہ منفرد اعزاز حاصل ہے کہ یونان کے پہلے تین اہم اور قابل ذکر فلاسفروں یعنی طالیس' ہیرا قلیطس اور دیمو کرائٹس نے یہیں جنم لیا۔ طالیس پانی پر حیات کا انحصار گردانتا تھا۔ ہیرا قلیطس دیوتاؤں کا منکر تھا اور انسان کو خود مختار سمجھتا تھا اس کا یہ قول بہت مشہور ہے تم ایک دریا میں دوبارہ نہیں نہا سکتے کہ ہر آن پانی تبدیل ہوتا رہتا ہے علامہ اقبال نے اس کے اس مشہور قول کو منظوم کیا ہے:

ثبات ایک تغیر کو ہے زمانہ میں

دیمو کرائٹس نے ایٹم کا تصور پیش کیا تھا بلکہ ایٹم کا لفظ بھی یونانی ہی ہے جس کا مطلب ناقابل تقسیم ہے اور پھر ان کے بعد سقراط افلاطون اور ارسطو کا عہد آتا ہے جسے علم و دانش اور فلسفہ و حکمت کا زریں عہد قرار دیا جا سکتا ہے۔ ان کے اثرات اتنے ہمہ گیر ثابت ہوئے کہ آج ہم کسی بھی موضوع پر کیوں نہ گفتگو کر رہے ہوں آغاز افلاطون اور ارسطو ہی سے ہوتا ہے مگر ازمنہ وسطیٰ کے تاریک یورپ میں معاملہ برعکس نظر آتا ہے۔ چرچ کے جبر' بنیاد پرستی کی سختیوں' کلیسائی عدالتوں اور پادریوں نے خوف اور دہشت کی جو فضا پیدا کر رکھی تھی اس میں جہالت کا کلٹ بنا دیا گیا اور پورے یورپ نے گویا خود پر عقل و دانش کی روشنی کو حرام قرار دے لیا۔ ایسے میں حصول علم کے شوقین اندلس کا رخ کر رہے تھے اور ابن رشد کو ارسطو ثانی سمجھ کر اس کا مطالعہ کیا جاتا تھا۔

خود مسلمانوں میں بھی فلسفہ اور حکمت و دانش کے لحاظ سے عجب متضاد صورت حال نظر آتی ہے۔ ایک طرف تو مسلمانوں نے فلسفہ سے شغف ظاہر کیا' تراجم کتب سے عربی میں دنیا بھر کے علمی ذخائر جمع کر لئے اور سائنسی تحقیقات کا دائرہ وسیع کیا مگر دوسری طرف مسلمانوں ہی نے کتب فلسفہ کو قابل سوختنی' منطق کو حرام اور سائنس کو مردود قرار دیا۔ علم دشمنی میں عیسائی پادری اور مسلم ملا ایک ہی جیسے نظر آتے ہیں۔ جس اندلس کا ہم علمی ترقی میں فخریہ نام لیتے ہیں اور وہاں کی درس گاہوں کو مغربی دانش گاہوں کا اولین نمونہ قرار دیتے ہیں اس اندلس میں خلیفہ منصور کے عہد حکومت میں فلسفہ کو کفر کا درجہ دے کر فلسفہ' دانش و حکمت اور سائنس کی لاتعداد کتابیں نذر آتش کی گئیں' معروف فلاسفروں کی تذلیل کی گئی' ابن رشد جلا وطن ہوا اور حبیب اشبیلی کو فلسفہ سے شغف کی بنا پر موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔

مسلمانوں کو فلسفہ سے دور رکھنے کے لئے اس نوع کے فتاویٰ نے بھی بہت اہم کردار ادا کیا۔ علامہ ابن الصلاح کے ایک فتویٰ کی رو سے:

"فلسفہ بے وقوفی کی بنیاد ہے' ضعف و اضمحلال کی جڑ ہے' تحیر و گمراہی کا خمیر ہے اور الحاد و زندقہ کے فتنوں کو ابھارنے والا ہے اور جس نے بھی فلسفہ کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنایا اس کی بصارت ضائع ہو گئی اور اس کی بصیرت سے اس شریعت پاک کے محاسن یکسر اوجھل ہو گئے کہ جس کو کھلے ہوئے اور واضح دلائل کی حمایت حاصل ہے۔" ("عقلیات ابن تیمیہ" از مولانا حنیف ندوی ص 18)

شاید فلسفہ کا یہ خوف معتزلہ کا پیدا کردہ ہو جو مسلمانوں میں عقلیت پر مبنی پہلی اور

آخری تحریک سمجھی جا سکتی ہے۔ معتزلین نے خدا' حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات' معراج اور قرآن شریف کے بارے میں جن مباحث کو چھیڑا ان سے شریعت کی بنیادیں متزلزل ہونے لگیں اس لئے اسے نہ صرف سختی سے کچل دیا گیا بلکہ بعد میں الغزالی نے عمر بھر فلسفہ کے خلاف فکری جہاد جاری رکھا ان کی "تہافتہ الفلاسفہ" یونانی فلسفہ کا بڑا کامیاب رد سمجھی جاتی ہے۔

الغرض! مسلمانوں میں عقل و خرد کو مشکوک' منطق کو غیر ضروری اور سائنسی علوم کو باعث الحاد و شرک سمجھنے کا رویہ پہلے عام ہوا اور پھر راسخ ہو کر گویا فطرت ثانیہ میں تبدیل ہو گیا اس حد تک کہ انسان' فطرت' زمین آسمان' کائنات کے مطالعات پر مبنی علمی رسالوں "اخوان الصفا" کے مولفین نے خود کو گمنام رکھنے ہی میں عافیت جانی "اخوان الصفا" کے رسائل کو جدید انسائیکلو پیڈیا کا نقش اول سمجھ کر یورپ میں ان کے تراجم طبع کئے گئے اور ان کا تحقیقی محاکمہ کیا گیا مگر ہم بالعموم ان کے وجود ہی سے بے خبر ملتے ہیں۔

علامہ اقبال نے بڑی دلسوزی سے کہا تھا:

مگر وہ علم کے موتی کتابیں اپنے آباء کی
جو دیکھیں ان کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سی پارہ

ہم بھی یورپ جاتے ہیں مگر ہماری ترجیحات کچھ اور ہی ہوتی ہیں!

پاکستان میں جس طرح سے علم دشمنی پر مبنی رویوں نے فروغ پایا اور خرد سوزی شعار زیست قرار پائی اس کے لئے مثالوں اور حوالوں کی ضرورت نہ ہونی چاہئے کہ ہم سب تاریخ کے تاریک دور میں زندگی بسر کر رہے ہیں یہی نہیں بلکہ جہالت کا کلٹ بنا لینے کے نتیجہ میں اب ثمر خار دار کی تلخی کے ذائقہ شناس بھی ہو رہے ہیں یہ الگ بات کہ یہ سب لاؤڈ سپیکر کے شور میں دبانے کی کوشش کی جاتی ہے۔

ان فلسفہ کش حالات اور علم دشمن رویوں کی موجودگی میں ڈاکٹر ڈی ایس رابنسن کی معروف کتاب "مقدمہ فلسفہ حاضرہ" (ترجمہ: ڈاکٹر میر ولی الدین) کی اشاعت خوش آئند ہے تیس ابواب پر مشتمل اس کتاب میں نہ صرف یہ کہ جدید فلسفہ کے اساسی نقوش ہی اجاگر ہوتے ہیں بلکہ بعض اہم دبستانوں اور تحریکوں کا محاکمہ بھی ملتا ہے۔

ڈاکٹر سلیم اختر

فہرست نقشہ جات

حصہ اوّل

تنویر

باب ۱

فلسفۂ عوام

۱۔ لفظ فلسفہ

لفظ فلسفہ یونانی الاصل ہے۔ یہ یونانی الفاظ فیلوس (محبت) اور سوفیا (حکمت) سے مرکب ہے۔ لہٰذا اس کے لفظی معنیٰ محبت حکمت کے ہیں۔ "فلسفی وہ شخص ہے جو حکمت یا دانشمندی سے نہایت شغف رکھتا ہو۔ "فلسفی" جو یونانی لفظ ہے' روایت اس کا موجد فیثاغورث کو قرار دیتی ہے۔ جس نے اپنے آپ کو "حکیم" کہنے سے عاشق حکمت کہنا بہتر سمجھا تھا۔ اس بات کا خیال رکھنا چاہیئے کہ حکمت کی موجودگی سے کوئی شخص فلسفی نہیں بن جاتا بلکہ حکمت کی شدید طلب یا شوق کی وجہ سے وہ "فلسفی بنتا ہے۔ سقراط جو فلسفے کا پہلا شہید ہے' دعویٰ کرتا ہے کہ برترین حکمت تو یہ جاننا ہے کہ تم کچھ نہیں جانتے۔ کوئی سچا فلسفی اپنے کو "حکیم" کہہ کر فخر نہیں کر سکتا۔ ہر سچا فلسفی عجز و فروتنی کے ساتھ حکمت کی تلاش کرتا ہے۔ اور اس سے جان و دل سے محبت کرتا ہے۔

فلسفی کے لیے حکمت وہی نہیں جو علم ہے ممکن ہے کہ واقعات کی ایک کثیر تعداد کا علم ہو لیکن علم رکھنے والے کو حکمت سے کوئی محبت نہ ہو۔ حقیقت میں یہ بھی ممکن ہے کہ ایک نہایت وسیع معلومات رکھنے والا اس شخص سے بالکل نفرت رکھتا ہو جو حکمت کی

تلاش کرتا ہے اور محبت رکھتا ہے۔ فلسفی واقعات کے محض علم حاصل کرنے پر قانع نہیں ہوتا وہ واقعات کی تکمیل کرنا چاہتا ہے، ان کی قدر و قیمت کو معلوم کرنا چاہتا ہے اور بدیہی واقعات کے تحت جو عمیق تنظیم و ترتیب پائی جاتی ہے اس تک پہنچنا چاہتا ہے۔ حقیقت کی پوشیدہ گہرائیوں کی بصیرت حاصل کرنا' حیات انسانی و فطرت مجموعی کا نظارہ کرنا' بالفاظ فلاطون زمان و مکاں کا ناظر بننا' یہ ہے فلسفی کی غرض و غایت۔ سائنس کی جزئیات میں زیادہ دلچسپی بھی اس بنیادی غائت کو اکثر تاریک کر دیتی ہے۔

فلسفی تسلیم کرتے ہیں کہ حکمت سے محبت بنی نوع انسان کا ایک فطری وصف ہے۔ ہر شخص بالقویٰ فلسفی ہوتا ہے کیونکہ اس کی ذات کی گہرائیوں میں وجود کے اسرار و رموز کو جاننے کا شدید اشتیاق پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہمیں آگے چل کر معلوم ہوگا۔ ابھی فلسفے کا مطالعہ انسانی تہذیب کے ایک فنی شعبے کی حیثیت سے شروع نہیں ہوتا کہ یہ شدید اشتیاق اپنا اظہار مختلف طریقوں سے کرنے لگتا ہے۔ اسی وجہ سے ہر فرد بشر کا (جو حکمت کا شیدا رہا ہے یا ہے) اس حد تک ایک فلسفۂ حیات ضرور ہوتا ہے۔ یہ بات نوجوانوں کے لیے خصوصیت کے ساتھ صحیح ہے۔ جن کے شعور ذات کی ابھی تکمیل ہو رہی ہے۔ نوعمری کے زمانے میں حیات انسانی اور وجود فطری کے عمیق مسائل میں انہیں گہری دلچسپی ہوتی ہے۔ جس کا نتیجہ عامیانہ فلسفۂ حیات ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ چیسٹرٹن اور ولیم جیمس کا یہ خیال یقینی صحیح تھا کہ جس شخص سے تمہیں سروکار ہوتا ہے اس کے متعلق سب سے اہم چیز جو معلوم کرنی ہے اس کا اپنا فلسفۂ حیات ہے جس کی بعض دفعہ خود اس شخص کو خبر نہیں ہوتی۔

۲۔ معلمِ فلسفہ کا بنیادی مسئلہ

پیشہ ور فلسفی کے لیے ان لوگوں کا فلسفۂ حیات جنہوں نے اس کے اصطلاحی پہلو پہ قدرت حاصل نہیں کی ہے' ایک سادہ و خام شے ہے۔ یہ بات سن رسیدہ تعلیم یافتہ لوگوں کے

فلسفۂ حیات کے متعلق بھی اتنی ہی صحیح ہے جتنی کہ نوجوان مردوں اور عورتوں کے فلسفے کے متعلق فلسفی جانتا ہے کہ اکثر اعلیٰ تعلیم یافتہ اور دنیوی اعتبار سے کامیاب لوگ بھی فلسفے میں خام ہو سکتے ہیں اور وہ ان تمام غیر فنی کوششوں کو حقارت آمیز ناموں سے پکارتا ہے۔ وہ ان کو سادہ حقیقت یا بازاری فلسفہ یا غیر فلسفیوں کا فلسفہ یا فہم عام کا فلسفہ کہتا ہے۔ مبتدی کو شاید اس بات سے راحت ہو کہ خود اس کا فلسفۂ حیات کسی مشیر سلطنت یا کسی صدر جمہوریت کے فلسفۂ حیات سے کچھ ہی درجے زیادہ سادہ یا خام ہوگا۔ اور یہ بھی ہوتا ہے کہ سادہ حقیقت سے فلسفی جو حقارت برتتا ہے اس میں کمی کچھ اس خوف کی وجہ سے بھی پیدا ہو جاتی ہے کہ شاید عامی کے خیالات صداقت سے اتنے ہی قریب ہوں جتنے کہ خود اس کے نظریات۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اکثر فہم عام کو مطمئن کرنے کا بہت زیادہ خواہش مند نظر آتا ہے۔ سادہ مزاجوں کو یہ باور کرانے کی کوشش کرتا ہے کہ فلسفیوں کی رائیں دراصل وہی ہیں جو سب کی ہیں[1]۔ بہت سے مفکر اس خیال سے گھبرا گئے ہیں کہ شاید ان کا فلسفہ فہم عام کے مطابق نہیں' اور بہت سوں کو اس شبہے نے اتنا ہی خوفزدہ کر دیا ہے کہ شاید عامی کا خیال ہی درست ہو۔

ایک رہرو عام شخص کے فلسفۂ حیات اور ان لوگوں کے فلسفے کے بنیادی فرق کا خیال رکھتے ہوئے' جنہوں نے اس مضمون کے اصطلاحی پہلو پہ قدرت حاصل کر لی ہے۔ فلسفے کے معلم کو ایک نہایت اہم مسئلے سے سابقہ پڑتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کس طرح طالب علم کو

---

[1] تمام تاریخ فلسفہ میں بشپ بارکلے کی اس کوشش سے زیادہ کوئی شے اندوہناک اور ساتھ ساتھ مضحکہ خیز نہیں جو اس نے مکالمات ہائیلس و فیلوس میں کی ہے۔ یہاں وہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ وہ باغبان' جس کی طرف سادہ مزاج ہائیلس اور تصوریت پسند فیلوس دونوں رجوع کرتے ہیں' دنیا کو اس نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے جس نقطۂ نگاہ سے کہ خود نیک مزاج بشپ۔ یہی کوشش اکثر دفعہ فلاسفہ کے مباحث میں بھی کی گئی ہے۔

جو فلسفے کی تعلیم کی ابتدا کے وقت ایک سادہ یا خام فلسفہ رکھتا ہے۔ وہ فلسفہ سمجھا دے جو پیشہ ور فلسفیوں نے سمجھا ہے۔ یہ اس معلم کا وہ برتر و دائمی مسئلہ ہے جو نوجوانوں کو بارگاہ علم میں پیش کرنا چاہتا ہے۔ کون سا طریقہ استعمال کیا جا سکتا ہے جو قیدی کو فہم عام کی زنجیروں سے نجات دلائے تاکہ وہ علم کی اونچی اونچی چوٹیوں پر چڑھ کر اس فضا میں پہنچ جائے جہاں وہ الہٰی فلسفے سے اپنے مشام جاں کو معطر کر سکے۔ یہ ہے وہ بنیادی تعلیمی مسئلہ جس سے ہر معلم کو سابقہ پڑتا ہے۔

۳۔ فلسفے کی تعلیم کے مختلف طریقے

ایک طریقہ تو یہ ہے کہ طالب علم کو ایک خاص قسم کے فلسفے کی تعلیم دیں۔ اس طریقے سے وہ بہت جلد اپنے خام خیالات کی بجائے معلم کے خیالات کو سیکھ لیتا ہے۔ یہ طریقہ اکثر وسیع پیمانے پر استعمال کیا گیا ہے۔ شاید یہ ان طلبا کے لیے مفید ہے جن میں نہ یہ میلان پایا جاتا ہے اور نہ اتنی فرصت ملتی ہے کہ وہ اپنے آپ کو دائمی طور پر فلسفے کے لیے وقف کر دیں۔ بلکہ جو پیشہ ورانہ زندگی میں داخل ہونے سے پہلے اپنے نفوس کو مطمئن کر لینا چاہتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کی تعلیم امریکہ کے کالجوں میں ان دنوں بہت دی جا رہی ہے۔ اور یہ صرف فلسفے کی جماعتوں ہی تک محدود نہیں، یہ طریقہ اکثر وہ سادہ مزاج فلسفی اختیار کرتے ہیں جن کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ فلسفے کے سوا دوسرے مضامین کی تعلیم دیتے ہیں، وہ طالب علم کو ایسے خیالات سکھاتے ہیں جو خود اس طالب علم کے خیالات سے کسی قدر کم سادہ یا خام ہوتے ہیں۔ یہ طریقہ کبھی اچھا فلسفی پیدا نہیں کرتا۔ ہاں یہ اکثر خود نمائی و خود فروشی تو ضرور پیدا کرتا ہے۔ اس سے اکثر فلسفے کے پاجی پیدا ہوتے ہیں۔ یہ یقینی طور پر طالب علم کے ذہن کو فلسفے کی دولت سے محروم کر دیتا ہے، کیونکہ حکمت کے بے غرض جذبے کو ٹھنڈا کر دیتا ہے اور طالب علم کسی خاص مدرسے یا کسی خاص شخص کی رائیں قبول کر کے بس میٹھی

نیند سو جاتا ہے۔ فلسفے کے تمام عظیم الشان مسائل اس کے لیے کسی مشہور شخصیت کے ذریعے حل کر دیئے جاتے ہیں۔ خود طالب علم کی فکر و نظر غیر ضروری ہو جاتی ہے اور محض اس امر کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے کہ وہ اس مخصوص مدرسے کے نظریات کو سیکھ لے جس میں اس نے تعلیم پائی ہے۔ وہ کسی ایسے مسئلے پر بحث کرنے یا اس پر غور و فکر کرنے کی جرأت ہی کیسے کر سکتا ہے، جس کا صحیح جواب دیا جا چکا ہے۔ اس کو چاہیئے کہ اس جواب کے سیکھ لینے پر قناعت کرے۔ لیکن جواب کا سیکھ لینا کتنا ہی اہم کیوں نہ ہو، سچ تو یہ ہے کہ کوئی طالب علم اس وقت تک فلسفی نہیں بن سکتا جب تک کہ وہ مسائل کے ایک آزاد اور غیر محتاج حل کرنے والے کی طرح خود بھی غور و فکر کرنا سیکھ نہ لے۔ اور جو لوگ اس طریقے کو اختیار کرتے ہیں ہمیشہ اس قسم کی آزاد فکر سے ہراساں رہتے ہیں۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ طالب علم کی نظر کے سامنے فلسفے کے نظامات کا ایک مختصر خاکہ تاریخی تسلسل کے ساتھ پیش کیا جائے۔ بلا شبہ یہ اس طریقے سے بہتر ہے جس میں طالب علم کو کسی ایک خاص اسکول کے عقائد کی تعلیم دی جاتی ہے۔ بہر حال کسی نہ کسی وقت فلسفی کو تاریخ فلسفہ سیکھنی ہی پڑتی ہے۔ جو شخص تاریخ فلسفہ سے واقف نہیں ہوتا وہ زمانہ حال کے فلسفے کو بخوبی نہیں سمجھ سکتا۔ جن اداروں نے طلبا کے لیے (فلسفے کے کسی بھی نصاب کی تعلیم کی شرط مقدم کے طور پر) تاریخ فلسفہ کے ابتدائی نصاب کو لازمی قرار دیا ہے، ہماری رائے میں وہ نہایت عقلمندانہ روش اختیار کر رہے ہیں۔ اس طریقۂ تعلیم کا اصلی خطرہ یہ ہے کہ طالب علم مختلف نظامات کی محض شد بُد ہی سے واقف ہوتا ہے اور بخوبی نہیں سمجھ سکتا کہ فلسفہ ہے کیا۔ جب تاریخ فلسفہ کے نصاب کی تعلیم کا یہ نتیجہ ہو تو یہ طریقہ بھی بُرا ہے۔ لیکن اگر طالب علم سنجیدہ، چالاک اور مستعد ہو اور معلم سچا فلسفی ہو نہ کہ ایسا مُلّا جو فلسفے کے پیرائے میں اپنے مذہب ہی کی تعلیم دیتا ہو تو پھر اس نتیجے کا پیدا ہونا ضروری نہیں جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا۔

تیسرا طریقہ یہ ہے کہ تہذیب و تمدن کے دوسرے پہلوؤں سے جن سے طالب علم زیادہ مانوس

ہوا کرتے ہیں، فلسفے کے تعلق کی وضاحت کی جائے۔ جو لوگ اس طریقے کا استعمال کرتے ہیں وہ سائنس اور فلسفہ، فلسفہ و مذہب یا فن و فلسفے کی باہمی مماثلتوں و مخالفتوں کی زیادہ توضیح کرتے ہیں۔ اس طریقے کو پسند کرنے والے معلمین فلسفے کے ایک عام نصاب کی تیاری کی بجائے فلسفۂ سائنس یا فلسفۂ مذہب یا جمالیات کے عام ابتدائی نصاب کی تکمیل میں لگ جاتے ہیں۔ یہ طریقہ بھی نہایت قیمتی ہے۔ کیونکہ یہ نہایت ضروری چیز ہے کہ ابتدا ہی سے طالب علم کو فلسفے اور تمدن کے دوسرے پہلوؤں کی باہمی مماثلتوں اور مخالفتوں کا کچھ علم ہو جائے۔ لیکن یہاں خطرہ یہ ہے کہ طالب علم یہ خیال کرنے لگتا ہے کہ فلسفے کے یہ حاشیے خود عین فلسفہ ہیں اور فلسفہ محض سائنس یا فن، یا مذہب کی توجیہہ کا نام ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فلسفہ اپنی بنیاد اور اپنے مطمحِ نظر کے اعتبار سے ایک جزئی شعبہ بن جاتا ہے۔ ایسا فلسفہ مرکزی مسائل کو نظر انداز کرتا ہے اور تمدن کے تمام پہلوؤں کی کامل توجیہہ نہیں کہلایا جا سکتا جو حقیقی معنی میں فلسفے کی اصلی غایت ہے۔ (چوتھے طریقے کے لیے پانچواں باب دیکھو)

۴۔ فلسفۂ عوام

اب ہمیں غیر فلسفیوں کے فلسفے کی طرف رجوع ہونا چاہیئے اور اس کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ فلسفے کی تعلیم کے ان مختلف طریقوں کا اصلی نقص یہ ہے کہ وہ ابتدا میں خود طالب علم کے فلسفے پر توجہ نہیں کرتے۔ یہ چیز یقیناً اہم ہے۔ کیونکہ یہ بے شمار افرادِ انسانی کا فلسفہ ہے یعنی ان لوگوں کا جو اصطلاحی فلسفہ سیکھنے کے متمنی ہوتے ہیں۔ ہمیں اس کو حقارت کی نگاہ سے نہ دیکھنا چاہیئے۔ بلکہ اس کے لیے ایک اچھا نام تجویز کرنا چاہیئے۔ اور یہ تبلانے کی کوشش کرنی چاہیئے کہ وہ کیا ہے۔ فلسفے کے سیکھنے کا شاید سب سے بہتر طریقہ تو یہ ہے کہ ہم اس فلسفے سے نہایت اچھی طرح واقف ہو جائیں جو اس مضمون کے سنجیدہ مطالعے کے قبل ہم سبھوں کا ہوتا ہے۔ چونکہ یہ فلسفہ تقریباً ہم سبھوں کا ہوتا ہے۔ اس لیے ہم اس کو فلسفۂ عوام کہیں گے۔

آخر یہ ہے کیا؟

اس سوال کا جواب دیتے وقت فلسفی کو ایک عجیب مشکل سے سابقہ پڑتا ہے۔ اصطلاحی فلسفے کے مطالعے میں اس کی عمر کا اتنا حصہ گزر چکا ہوتا ہے کہ اس کا جواب تعصب سے خالی نہیں ہو سکتا۔ مزید براں وہ اصطلاحی زبان بھی استعمال کرتا ہے جو عوام کی سمجھ سے باہر ہوتی ہے۔ اس مشکل سے نجات کی صورت شاید یہ ہو گی کہ خود عوام کی زبانی اس کا جواب سنا جائے۔ لیکن عوام فلسفی تو نہیں اور نہ انہیں اچھی طرح اس کا علم ہوتا ہے کہ فلسفہ کیا ہے؛ کیونکہ یہ لفظ فلسفہ کے معنی ہی سے واقف نہیں ہوتے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ عام طور پر فلسفی ایک دوسرا ہی طریقہ استعمال کرنے پر مائل نظر آتے ہیں۔ حقیقت میں معاملہ کچھ محال سا معلوم ہوتا ہے۔ فلسفی عوام کے فلسفے کی توجیہہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ بہت زیادہ فلسفی ہے اور عوام فلسفے کی توجیہہ نہیں کر سکتے کیونکہ وہ فلسفے سے ناواقف ہیں۔ کیا اس الجھاؤ سے نکلنے کی کوئی شکل بھی ہے؟

ایک شکل تو یہ ہے کہ ہم عوام کے فلسفے کے مبادی کی تلاش کریں اور طالب علم کو بھی اس کی تلاش کرنے دیں۔ کیا خود فطرتِ انسانی میں جیسا کہ اوپر اشارہ کیا گیا، ایک عمیق خواہش نہیں پائی جاتی جس کی طرف معلم طالب علم کی توجہ یہ کہہ کر پھیر سکتا ہے کہ یہی عوام کے فلسفے کا حقیقی مبدا ہے۔ بچپن اور عنفوانِ شباب کے وہ کون سے تجربات ہیں جو طلبا کے فلسفۂ حیات کے تحت پائے جاتے ہیں۔ جب یہ اصطلاحی فلسفے کے درس کا آغاز کرتے ہیں؟ وہ کون سے تیقنات ہیں جن کو انہوں نے اپنے والدین، اساتذہ و رفقا سے لے کر اپنا رہبرِ حیات بنا لیا ہے؛ کیا عوام کا فلسفہ انفرادی تجربات پر مبنی ہے۔ کیا وہ محض اس تمدنی و معاشری ماحول کا اظہار ہے جس میں ان کی پرورش ہوئی ہے اور جن میں وہ اس وقت گھرے ہوتے ہیں۔ یا ان دونوں اجزاء کا لحاظ رکھا جانا چاہیئے۔ یہ وہ سوالات ہیں جن کے جواب عوام کے فلسفے کی ماہیت کو روشن کر سکتے ہیں۔

پروفیسر ہارنلے کہتا ہے: "ذہن انسانی کی ایک ایسی احتیاج ہوتی ہے جس کی جڑیں دوسرے اغراض و احتیاجات سے زیادہ گہری ہیں۔ یہ کائنات میں اطمینان محسوس کرنے کی احتیاج ہے اسی مبدا سے تمام فلسفوں کا ظہور ہوتا ہے۔" اکثر فلسفیوں نے بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔

اب اگر یہ صحیح ہو تو ہر طالب علم کو خود اپنی فطرت کا گہرا مطالعہ کر کے فلسفۂ عوام کے اس انتہائی مبدا کا پتا لگانا چاہیئے۔ کیا تم بھی شخصی طور پر کائنات میں اطمینان محسوس کرنے کی ضرورت یا احتیاج کا احساس کرتے ہو؟ کیا تم میں بھی اس امر کے جاننے کی ایک بے قرار کرنے والی جستجو موجود ہے کہ تم دنیا میں زندہ کیوں ہو اور یہ دنیا کیا ہے جو تمہیں گھیرے ہوئے ہے؟ کیا تم میں بھی اس امر کی توجیہہ کرنے کی عمیق خواہش پائی جاتی ہے کہ کس طرح دوسروں نے حیات انسانی من حیث کل اور اس مادی دنیا کے انتہائی معنی یا اہمیت کی توجیہہ کی ہے۔ جس میں حیات انسانی مستحکم طور پر جمی ہوئی ہے؟ اپنی ذات میں ان احساسات کا تعین کرو اور ان سے باخبر ہو جاؤ، پھر تمہیں نہ صرف فلسفۂ عوام کا بلکہ تمام اصطلاحی فلسفے کا کم از کم ایک اساسی مبدا معلوم ہو جائے گا۔ کیونکہ فلسفے کے تمام عظیم الشان نظامات، خواہ زندہ ہوں یا مردہ (بشرطیکہ ان میں سے کوئی مردہ بھی قرار دیا جا سکے) روح انسانی کے اسی نامتناہی منبع سے نکلے ہوئے چشمے ہیں۔

اپنے بچپن اور جوانی کے ان مختلف تجربات پر بھی غور کرو جنہوں نے وجود کے رموز و اسرار پر غور و فکر کرنے پر آمادہ کیا تھا۔ جوشیا رائس (جو امریکہ کا قابل ترین استاد تھا) ہارورڈ یونیورسٹی میں اپنے طلبا سے کہا کرتا تھا کہ وہ اس قسم کے تجربات کا مفصل حال لکھیں۔ پھر وہ ان تفصیلات کو اپنے فلسفیانہ مباحث کا نقطۂ آغاز قرار دیتا تھا۔ اس کا یہ طریقہ درست تھا کیونکہ ہر زندگی میں بے شمار ایسے تجربات ہوتے ہیں جن کی فلسفیانہ توجیہہ کی سخت

---

[1] دیکھو پروفیسر آر۔ الف۔ اے ہارنلے کی کتاب تصوریت بحیثیت فلسفہ (IDEALISM AS A PHILOSOPHY) صفحہ ٢٣

ضرورت ہوتی ہے۔ ہر نوجوان اس قسم کے تجربات سے ہو گزرتا ہے۔ مثلاً کسی عزیز دوست یا قریبی رشتہ دار کا انجام نہایت اندوہناک طریقے پر ہوتا ہے، یا ناگہانی طور پر کسی عظیم الشان خطرے سے سابقہ پڑتا ہے۔ جہاں تم رہتے ہو ایک ایسا واقعہ ظہور پذیر ہوتا ہے کہ تمہاری قوم میں تہلکہ مچ جاتا ہے۔ یا تم ایسا خواب دیکھتے ہو کہ تم اس کو ہرگز نہیں بھول سکتے۔ یا کسی عظیم الشان جذبے مثلاً غصے یا انتقام یا محبت کا گہرا تجربہ ہوتا ہے۔ یا تم کسی پر اسرار اور ناقابل توجیہہ شخصیت کے زیر اثر آتے ہو یا کوئی پر اثر یا اچھا جانے والا قصہ پڑھتے ہو یا زبردست کھیل دیکھتے ہو، یا تم اول مرتبہ حسن یا خدا کی موجودگی کا احساس کرتے ہو یا گناہ کے ارتکاب پر پشیمانی محسوس کرتے ہو۔ اس قسم کے تجربے انسان کو شراب خواری یا خودکشی سے زیادہ غور و فکر پر مجبور کرتے ہیں۔

یہ وہ تجربات ہیں جو فلسفۂ عوام میں فکر کی آفرینش کا باعث ہوتے ہیں۔ بعض دفعہ صرف ایک ہی المناک تجربہ فلسفۂ حیات کی ابتدا کر سکتا ہے۔ اس تجربے کا تم اپنے دوستوں میں تذکرہ کرو گے۔ جو سوالات اس سے پیدا ہوتے ہیں، ان کے جواب دینے کے لیے اپنے مطالعے کو وسیع کرو گے۔ اس طرح تصورات، تعصبات و تیقنات کی تشکیل ہو گی اور یہی تمہارے فلسفے کے ضروری اجزا قرار پائیں گے گو اس کا خود تمہیں علم نہ ہو گا کیونکہ ابھی تم یہ نہیں جانتے کہ، جس عمل فکر سے ہمیں کسی چیز کا یقین ہوتا ہے وہ اس عمل فکر سے جدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے ہم یہ جانتے ہیں کہ ہمیں اس کا یقین ہے۔ (ڈیکارٹ) اگر تم یہ جان لو تو تمہیں یہ معلوم ہو جائے گا کہ تم فلسفی ہو۔

فلسفے کی بین الاقوامی کانگریس کی میقات ششم کے فاضلانہ خطبے میں، نیز اپنی کتاب (WHITHER MANKIND) میں پروفیسر جان ڈیوے نے کسی قوم کے فلسفے کے ارتقا میں اس قوم کی عام سماجی زندگی اور تمدن کی اہمیت پر بجا طور پر زور دیا ہے۔ درحقیقت فلسفے کی تعریف ہی اس کے نزدیک یہ ہو گی کہ یہ اس تہذیب کا نام ہے جو اپنے نصب العین اور

اپنی اعلیٰ تمناؤں سے باخبر ہے۔ پروفیسر ڈیوے کی اس رائے کے متعلق کہ فلسفے اور تہذیب میں ایک خاص تعلق پایا جاتا ہے۔ ہم کچھ بھی خیال کریں لیکن یہ فلسفۂ عوام کے ایک نہایت اہم مبد۔ کی طرف ضرور اشارہ کرتی ہے۔ کیونکہ اگر معاشری ماحول فلسفے کے اصطلاحی نظامات کے نشوونما کا باعث ہوتا ہے۔ تو یہ ان تصورات کی تخلیق میں بھی اور زیادہ موثر ہے، جو فلسفۂ عوام کا کل سرمایہ ہیں۔ کیونکہ یہ فلسفہ ان تمام قسم کے تصورات و آراء کا غیر شعوری انجذاب ہے جو ہر قابل تصور مبداء سے حاصل ہوتے ہیں۔ انجذاب کا یہ عمل مہد سے شروع ہو کر لحد تک جاری رہتا ہے۔ عوام ان تمام چیزوں کو، جن کو وہ پڑھتے سنتے یا کسی اور طریقے سے ان کا تجربہ کرتے ہیں، ناگزیر طور پر ان آراء و تصورات میں ترتیب دیتے ہیں جو رفتہ رفتہ جمع ہوتے آتے ہیں۔ اسی لیے عوام کا فلسفہ ان غیر آزمودہ مقدمات و مسلمہ صداقتوں کا کم و بیش مرتب مجموعہ ہوتا ہے۔ جو کچھ تو زندگی کے اہم تجربات پر غور کرنے سے حاصل ہوتے ہیں اور کچھ معاشری ماحول سے جذب کیے جاتے ہیں۔ یہ ان تمام تعصبات، توہمات، قواعد، سریع تعمیمات، ضرب الامثال، نصب العین اور اعلیٰ تمناؤں کا مجموعہ ہے جو روزمرہ کی زندگی کے حالات میں فرد کے افعال و اعمال پر اثر کرتے ہیں۔ اس مجموعے میں ترمیم و تبدیل برابر جاری رہتی ہے، خصوصاً نوجوان ذہنوں میں جس چیز پر آج یقین کیا جاتا ہے وہ کل رد کر دی جاتی ہے۔ لیکن نئے یقین کا بھی اس دعوے کے ساتھ اعلان کیا جاتا ہے جس دعوے کے ساتھ کہ پرانے یقین کا اعلان کیا گیا تھا۔ یہ ہے فلسفۂ عوام کی ماہیت کا مختصر بیان۔

اصطلاحی فلسفے کا فلسفۂ عوام سے تعلق

اصطلاحی فلسفہ اور فلسفۂ عوام میں پہلا فرق تو یہ ہے کہ اصطلاحی فلسفہ تنقیدی ہوتا ہے۔ وہ طریقیاتی اصول کے طور پر یہ فرض کر لیتا ہے کہ عوام کے تیقنات کا باضابطہ طور پر امتحان کیا جانا چاہیئے۔ ان کے مختلف مبادی کا پتا لگایا جانا چاہیئے۔ اور ان اصلی تجربات کا مطالعہ کیا

جانا چاہیئے۔ جن کی توجیہہ کے لیے ان کو پیش کیا گیا تھا۔ ان کے اسباب یا ان کی شہادتوں کی تلاش کی جانی چاہیئے۔ ان میں سے ہر ایک پر یقین کیوں کیا جاتا ہے۔ کیا اس کو درست قرار دیا جا سکتا ہے، اس انتقادی پہلو کے اختیار کرنے کی وجہ سے فلسفہ شک پیدا کرتا ہے۔ لیکن اس شک کی خاص وجہ ہوتی ہے۔ شک اس امر کی دریافت کے لیے کیا جاتا ہے کہ آیا ایسے تیقنات بھی ہیں جو متشکک کی تشکیک و تنقید سے بچ سکیں۔ اصطلاحی حدیں بنائی جاتی ہیں۔ تیقنات کو کسی اصول کی بنا پر پھر سے ترتیب دیا جاتا ہے۔ نتیجے کے طور پر اصطلاحی فلسفہ پیدا ہوتا ہے۔

بہت سے فلسفی اس انتقادی پہلو کو چھوڑ کر آگے نہیں بڑھتے۔ وہ عام پسند تیقنات کا اس خیال سے امتحان کرتے ہیں کہ ان کو مردود قرار دیں اور اس عمل پر ایسے فریفتہ ہو جاتے ہیں کہ ان کی رسائی کا آخری زینہ یہی شک ہوتا ہے کہ کسی مدلل یقین کا وجود نہیں۔ یہ ارتیابیت ہے۔ زمانہ موجودہ کے بہت سارے فلسفی اس میں مبتلا ہیں۔ دراصل یہی وہ گناہ ہے جس سے ہر عاشق حکمت کو احتراز لازم ہے کیونکہ اس پہلو کا اختیار کرنا کسی خاص وجہ سے شک کرنا نہیں بلکہ شک ہی کو تفلسف کی غرض و غایت قرار دینا ہے۔ اب فلسفی کا رویہ کلبیہ کا سا ہو جاتا ہے وہ ایک گوشے میں بیٹھ جاتا ہے اور اپنی اس قابلیت پر غرور و ناز کرنے لگتا ہے۔ جس کی وجہ سے وہ عوام کے تیقنات پر عیب جوئی کر سکتا ہے لیکن اس کا کوئی فلسفہ نہیں ہوتا۔ متشکک کی مثال اس کوزے کی سی ہے جو چشمے تک پہنچ کر ٹوٹ جاتا ہے۔

تاہم ارتیابیت اس کامل صورت میں کہ ہر چیز پر شک کی نگاہ ڈالی جائے۔ اصطلاحی فلسفے کا درحقیقت نقطۂ آغاز ہے۔ جو طالب علم ارتیابیت سے خوفزدہ ہو وہ فلسفہ کے کسی عظیم الشان نظام کو سمجھ سکتا ہے اور نہ کسی اعلیٰ پایے کے فلسفی کے فکر و نظر کی قدر کر سکتا ہے۔ متشکک بن جاؤ، لیکن ثبات و قرار کے ساتھ۔ اپنے ان تمام تیقنات کو ترک کر دو جو تنقید کی آنچ سے بچ نہیں سکتے۔ خواہ یہ تیقنات سائنس کے ہوں یا مذہب کے۔ ہر فلسفی

کی یہ نصیحت اس نوجوان کو ہونی چاہیئے جو فلسفی بننا چاہتا ہے۔ حکمت کی بارگاہ کے آستانے پر یہ نقش کندہ ہے کہ: "تعصبات کو چھپاتے ہوئے کسی کو یہاں داخل ہونے کی اجازت نہیں ہے۔"

اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ کوئی بلند پایہ فلسفی ہمیشہ ارتیابیت میں مبتلا نہ رہا۔ بہ استثنائے ہیوم ہر بلند پایہ فلسفی نے اس قسم کے فلسفے کو ترک کر کے چند ایسے مدلل تیقنات کے مجموعے کو مانا ہے جس سے تصورات کے ایک مربوط نظام کی تعمیر ہوتی ہے۔ ساتھ ساتھ اسرار ازل کے سامنے اس نے سر عجز بھی خم کیا ہے۔ تنقید سے تیقنات حاصل ہوتے ہیں۔ ان سے مزید اہم نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں، اور جو فلسفے کہ ان تیقنات سے حاصل ہوتے ہیں، انہیں فلسفۂ نظری کے نظامات کہا جا سکتا ہے۔ تاکہ یہ ارتیابیت یا محض تنقیدی فلسفے سے ممیز کیے جا سکیں۔ اس طرح اصطلاحی فلسفے کے دو کام قرار دیئے جا سکتے ہیں اور یہ غیر آزمودہ تیقنات کے اس مجموعے کے عائد کردہ ہیں جس پر فلسفۂ عوام مشتمل ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک تنقیدی ہوتا ہے اور دوسرا تعمیری یا نظری۔ اگر کوئی فلسفی، ثانی الذکر کام کو ناممکن سمجھ کر ترک کر دیتا ہے تو وہ متشکک بن جاتا ہے۔ لیکن اگر وہ اپنے تنقیدی عمل کے بعد جدید آزمودہ ثابت شدہ تیقنات کے نتیجوں کو پیش کرتا اور ان کو تکمیل دیتا ہے تاکہ وہ غیر آزمودہ تیقنات (جن پر فلسفۂ عوام مشتمل ہے)، کی جگہ لے لیں تو وہ نظری فلسفی بن جاتا ہے۔

یہ بتلا دینا بھی ضروری ہے کہ ایک مخلوط قسم کا فلسفی بھی ہوتا ہے۔ یہ مذہبی تیقنات، روزمرہ کی زندگی اور اسرار ازلی کے متعلق (جن سے فلسفۂ نظری بحث کرتا ہے) انتہائی شک میں مبتلا ہوتا ہے۔ لیکن سائنس کی تعلیمات کو جن کو اس قسم کے مفکر ایجابی علم کہتے ہیں۔ ادعائیت کے ساتھ قبول کر لیتا ہے۔ ایسے فلسفیوں کو ایجابیہ کہتے ہیں لیکن یہ لاادریہ بھی کہلاتے ہیں۔ کیونکہ یہ انتہائی حقیقت کے علم کے متعلق یا تو اپنے جہل کا اعتراف کرتے ہیں

یا خود اسکو ناقابلِ علم قرار دیتے ہیں۔ گزشتہ پچاس سالوں میں لاادریت و ایجابیت کا شمار، رائج الوقت معتبر فلسفیوں میں ہوا ہے۔ فلسفۂ نظری کے نقطۂ نگاہ سے ان فلسفوں کی عملاً وہی حیثیت ہے جو فلسفۂ عوام کی۔ کیونکہ ان کا انحصار بھی سائنس کے تیقنات کو غیر انتقادی طریقے پر تسلیم کر لیے جانے پر ہے۔ یہ انسانی جدوجہد کے دوسرے پہلوؤں کی بہ نسبت انسان کے حکیمانہ (سائنٹیفک) علم کی اہمیت مبالغہ انگیز پیرائے میں بیان کرتے ہیں۔ اسی لیے تو فلسفے کا ہر معلم اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ اگر طالب علم کو فلسفی بننا ہے تو اس کو آخر تک متشکک بنے رہنا چاہیئے۔ اگر اس کی تشکیک یا ارتیابیت کامل نہیں ہوتی تو وہ آسانی سے لاادریت کا شکار ہو جاتا ہے۔ لاادریت کا علاج اور زیادہ ارتیابیت ہے لیکن ارتیابیت کا علاج اور زیادہ گہری فکر اور عمیق بصیرت ہے۔

---

[1] ایجابیت اس فلسفے کا نام ہے جس کا بانی فرانسیسی فلسفی اگست کاست ہے لاادریت کا سربرآوردہ حامی ہربرٹ اسپنسر ان دو فلسفیوں کے تصانیف کا انتخاب میری کتاب (ANTHOLOGY OF MODERN PHILOSOPHY) میں دیکھو۔

باب ۲

لوگ فلسفیانہ غور و فکر کیوں کرتے ہیں

ا۔ محرکات انسانی کی پیچیدگی

فلسفۂ عوام کے ماہیت کی توجیہہ کرنے اور اصطلاحی فلسفے سے اس کا تعلق ظاہر کرنے کے بعد ہم ان محرکات کے عام اقسام پر غور کر سکتے ہیں جو لوگوں کو فلسفیانہ غور و فکر کے لیے اپنی زندگی وقف کرنے پر آمادہ کرتے ہیں۔

یہ ایک اساسی اور عام طور پر مسلمہ صداقت ہے کہ تمام انسانی محرکات نہایت پیچیدہ اور مرکب واقع ہوئے ہیں۔ شریف ترین فعل بھی اکثر محرکات کے ایسے سلسلے کا نتیجہ ہوتا ہے جس کی اکثر کڑیاں اگر رذیل نہ بھی قرار دی جائیں تو غیر دلچسپ اور حقیر ضرور ہوتی ہیں اور ہمیں اس امر کے جاننے کے لیے علم جرائم کے مطالعے کی ضرورت نہیں کہ بہت سارے جرائم ایسے محرکات کی پیچیدگی کا نتیجہ ہوتے ہیں جو درحقیقت قابلِ تعریف ہیں۔ اچھے اور بُرے افعال جو انسان سے سرزد ہوتے ہیں، اسی ایک مواد سے بنے ہیں۔ وہ حیات ذہنی کے اسی ایک سرچشمے سے جاری ہوتے ہیں۔ یعنی جذبی، جبلی و احساسی مجموعوں سے، جس پر ذات فعال کا وقتی پہلو مشتمل ہوتا ہے۔

کسی مشہور و معروف واقعے کی موجودگی سے اس محرک کے انتخاب و تحلیل کی کوشش

بھی خاص طور پر محدود ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے ایک شخص اپنی زندگی کو فلسفیانہ غور و فکر کے لیے وقف کر دیتا ہے۔ کسی فعل واحد کی حالت کا مقابلہ کرتے یہاں مسئلہ اور زیادہ لاینحل نظر آتا ہے۔ کیونکہ فلسفیانہ غور و فکر کی زندگی نہایت پیچیدہ فعلیتوں کا مجموعہ ہوتی ہے جس میں بے شمار انفرادی افعال بھی شامل ہوتے ہیں اور اگر کسی فعل واحد کے پیچیدہ محرک کا واضح کرنا بذاتِ خود ایک مشکل امر ہے تو پھر ظاہر ہے کہ اس محرک کے عناصر مختلفہ کی تجرید و تحلیل بدرجہ اولیٰ زیادہ مشکل ہوگی جو ایک فلسفی کی زندگی میں سالہاسال تک عمل پیرا رہتے ہیں۔ درحقیقت اس امر کا کشادہ دلی کے ساتھ اعتراف کیا جانا چاہیئے کہ یہ مشکل اتنی سخت ہے کہ کسی انفرادی فلسفی کی حد تک تو یہ کام عملاً ناممکن ہے اور چونکہ ہر فلسفی یہ اچھی طرح جانتا ہے کہ وہ اپنی ذات کو اس خوبی سے نہیں سمجھ سکتا کہ اس محرک کی تفصیلات کا پتا لگا سکے۔ جو اس کی فلسفیانہ زندگی کا باعث ہے۔ اس لیے وہ مشکل ہی سے یہ دعویٰ کر سکے گا کہ وہ کسی دوسرے شخص کی فعلیت فکری کے محرک کی تحلیل کر سکتا ہے۔ اکثر تو یہ نظر آتا ہے کہ انسان فلسفے کا انتخاب نہیں کرتا بلکہ خود فلسفہ ایک ایسی عظیم تر ماورائی شخصیت ہے جو بعض اشخاص کو اپنی پیغام بری اور اپنی بصیرتوں کی توضیح کے لیے منتخب کرتی ہے۔ ہم اس امر میں شبہ نہیں کر سکتے کہ ان کے تفلسف کا کوئی محرک تو ضرور ہوتا ہے، لیکن ہمیں اس کا بھی اعتراف کرنا ضروری ہے کہ یہ محرک اس قدر زندہ و پیچیدہ شے ہے کہ ہم میں سے کوئی اس کی تشفی بخش طریقے سے توجیہہ کر کے یہ نہیں کہہ سکتا کہ "اس شخص کا محرک یہ تھا اور اس شخص کا وہ" سچی بات تو یہ ہے کہ ہر سچے فلسفی کا محرک ایک مرکب شے ہوتی ہے اور جس قدر فلسفی زیادہ صفات انسانیت سے موصوف اور سچا ہوگا اسی قدر اس کا محرک بھی زیادہ پیچیدہ ہوگا۔

تاہم تاریخ فلسفہ کے ہر طالب علم کو مختلف قسم کے محرکات کے وجود کو تسلیم کرنا چاہیئے گو اس کے لیے یہ کہنا ناممکن کیوں نہ ہو کہ فلاں مفکر کی رہبری کسی خاص محرک نے کی ہے ہم یہاں پر ان ہی غالب محرکات کے اقسام کا ذکر کر رہے ہیں اور فلسفۂ عوام کے ان مبادی

کو پیش کر رہے ہیں جو فلسفیانہ غور و فکر کے زینے پر نمودار ہوتے ہیں۔

۲۔ لذتی محرک

ایک بڑے فلسفی نے (جس نے فلسفے میں اہم اضافے کیے ہیں اور جس کا عام طور پر ذہنی قابلیت کی وجہ سے احترام کیا جاتا ہے) ایک دفعہ مجھ سے کہا کہ وہ فلسفے کے کسی موجودہ نظام کو تسلیم نہیں کر سکتا۔ (ہم خصوصیت کے ساتھ تصوریت کے متعلق گفتگو کر رہے تھے) کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے کہ فکر و نظر کے آئندہ کے لیے دروازے ہی بند ہو گئے اور فلسفہ اس کے سوا کچھ نہ رہا کہ ہم دوسروں کے ہی خیالات کو پھر سے سوچیں، اور اس میں کوئی لطف بھی باقی نہ رہا۔ اس بیان سے لذتی محرک[1] کے معنی سمجھ میں آتے ہیں، جس کا میں نے اوپر ذکر کیا۔ فلسفیانہ غور و فکر لطف کی خاطر ہوتا ہے۔ نظری نظام کی اس لیے تعمیر ہوتی ہے کہ یہ ایک دلچسپ فعل ہے۔ اس نقطۂ نظر سے کائنات کا فلسفیانہ نظریہ گویا ایک شاندار کھلونا ہے۔ جس کو عقل انسانی نے اس لیے بنایا ہے کہ کھیل کود کی جبلت یا تماشہ پسند طبیعت کی تشفی ہو سکے۔ اور ظاہر ہے کہ دوسروں کے بنائے ہوئے کھلونوں سے کھیلنے کی بہ نسبت ہم کو خود اپنے کھلونوں کے بنانے میں زیادہ لطف ملتا ہے۔ جس طرح کہ بہت سوں کو گھر میں بیٹھ کر یا باہر نکل کر کھیلنے سے خوشی حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح چونکہ فلسفی کو جدلیاتی باریکیوں سے محبت ہو جاتی ہے اس لیے وہ ذہنی تجریدات کی شعبدہ بازی میں غیر مخلوط ذہنی لذت حاصل کرتا ہے۔

جوشیا رائس نے اس قسم کے محرک کو نہایت موزوں و خوب صورت الفاظ میں ادا

---

[1] لذتیت ایک اصطلاحی نام ہے جس کو فلسفیوں نے اس نظریے کے لیے استعمال کیا ہے جس کی رو سے لذت خیر برتر قرار دی جاتی ہے۔

کیا ہے۔ چنانچہ اس نے اس لذت کا ذکر کرتے ہوئے جو فلسفے کے طالب علموں کو فکر و نظر کی زندگی سے حاصل ہوتی ہے، لکھا ہے۔ "مجھے کشادہ پیشانی کے ساتھ اس امر کا اعتراف کرنے دو کہ یہ وہ لذت ہے جو مجھے خود اپنی عزیز ترین ذات کے ساتھ بلی اور چوہے کا سا کھیل کھیلنے سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ اس قسم کی سی مسرت ہے (اگر تم یوں کہنا پسند کرو) جو بچوں کی آنکھ مچولی کے اس ابتدائی کھیل سے حاصل ہوتی ہے جو ان کے من کا تقاضا ہے۔ فلسفی کہتا ہے: "کہاں ہے میری صداقت، میری زندگی، میرا ایمان، میری طبیعت؟" اور اگر اپنے نظام کی تصریح کرتے ہوئے چند جلدوں کے سیاہ کرنے کے بعد وہ کہتا ہے۔ "یہ لو، وہ تو یہاں پر ہیں۔" تو صحت ور بچے یہ کہنے میں اس کا ساتھ دیں گے کہ اس قسم کے تاملات ایسے تو نہیں جن کی بالکل ہی عقلی قدر و قیمت نہ ہو لیکن میں فکر و نظر کو عمداً بازی گری سے تشبیہہ دے کر بظاہر اس کی کیوں تذلیل کر رہا ہوں؟ اس لیے کہ ایک معنی کر کے تمام شعور بھی ایک قسم کا کھیل ہے۔ اشواق و تاملات کا ایک سلسلہ ہے جس کو آسانی کے ساتھ فضول کہا جا سکتا ہے (اگر اس کا خارج سے مشاہدہ کیا جائے) شعور کو حق بجانب ثابت کرنا حامل شعور ہوتا ہے۔ روح کی اپنے ہی ساتھ یہ عظیم الشان بازی، اپنی دولت کو عمداً کھو کر، مصروف تلاش ہونے کے بعد مسرت و انبساط کے ساتھ پہچان کر اس کو پھر سے حاصل کرنے کی یہ طفلانہ محبت آخر کیا ہے؟ کیا یہ درحقیقت خود حیاتِ الٰہی کا مشغلہ نہیں۔[1]

مغموم طبائع کے لیے اس قسم کا محرک سیاہ رنگ اختیار کرے گا۔ دراصل یہ انتہائی و پایاب رجائیت میں بھی اسی قدر نتیجہ خیز ہو گا۔ جس قدر کہ کامل و ہولناک قنوطیت میں۔ خواہ ہم فلسفیانہ غور و فکر کو لذت کی بہت ساری صورتوں میں سے ایک صورت سمجھیں (جن میں سے کوئی ایک دوسری سے زیادہ انتہائی نہیں) یا ایک ایسا پیشہ قرار دیں جو ہم میں پائیدار تشفی پیدا

---

[1] جوشیا رائس: "اسپرٹ آف ماڈرن فلاسفی" (فلسفہ کی جدید روح)، صفحہ ۲۱۔ طبع ثانی (ہفٹن مفلن کمپنی)

کرسکتا ہے۔ یا دنیا کو کامل دینیادی طور پر شرادر فلسفے کو ایک سلبی خیر قرار دیں جو وجود کے عذاب ناک درد و الم کو کسی قدر کم کر سکتا ہے۔ یا ان انتہائی نظریوں کے بین بین کوئی نقطۂ نظر اختیار کریں۔ بہر طور اس قسم کا محرک ضرور سرگرم عمل ہو گا۔ یہ ابیقوریت، رواقیت اور ارتیابیت کی بعض صورتوں کے تحت پایا جاتا ہے۔ جب بھی اور جہاں کہیں بھی انسان نے فلسفے کو ایک ایسا فردوس ذہنی یا پناہ گاہ امن سمجھ کر رُخ کیا جو ایک حقیقی جہنم کے حدود میں واقع ہے۔ وہاں ہمیں اس قسم کے محرک کا نشان ملتا ہے۔

ملٹن کی (PARADISE LOST) فردوس گمشدہ میں اس قسم کے محرک کی نہایت قنوطی شکل ایک عمدہ مثال پیش کرتی ہے۔ ملٹن دوزخ میں شیاطین کی ذریات کی مختلف مصروفیتوں کا ذکر کر رہا ہے اور شیطان دنیا میں انسان کو فریب دینے کے لیے گیا ہے۔ نہایت احترام کے ساتھ ملٹن شیطان کی ذریات کے اس طبقے کا ذکر کرتا ہے جو اپنے عذاب کے کم کرنے کے لیے فلسفیانہ غور و فکر میں مصروف ہوتے ہیں:

"شیاطین ایک تنہا پہاڑی پر اپنے اعلیٰ خیالات میں منہمک ہیں اور خدا' علم غیب' ارادہ، قسمت یا تقدیر پر بحث کر رہے ہیں۔ مقدر، آزادیٔ ارادہ' علم غیب مطلق پر غور ہو رہا ہے۔ لیکن ان کی بحث کا کوئی انجام نہیں، وہ ورطۂ حیرت میں گم ہیں۔ خیر و شر، سعادت و الم' جذبہ و عدم رغبت' خوش بختی و بدبختی پر بحث جاری ہے۔ مگر یہ ساری بے ہودہ رائے زنی ہے۔ باطل فلسفہ ہے لیکن یہ خوش کن ساحری کے ساتھ غم و اندوہ کو تھوڑی دیر کے لیے دور کر سکتا ہے۔ اور مغالطہ بخش امیدوں کو پیدا کر سکتا ہے' اور سینۂ تمرد کو صبر کے ہتھیار سے مسلح کر سکتا ہے۔"

کیا یہ فلسفیانہ غور و فکر کے لذتی محرک کا ایک کافی درست شاعرانہ بیان نہیں۔ یہ برٹرنڈ رسل کے ان تصورات سے بھی کچھ ملتا جلتا ہے جو اس نے اپنے مشہور و معروف مضمون

(FREE MAN'S WORSHIP) (آزاد آدمی کی عبادت) میں ظاہر کیے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ رسل کے لیے افراد انسانی بھی ملٹن کے شیاطین کی حیثیت رکھتے ہیں۔ فکر و نظر سے کام لینے والوں کے سامنے سائنس کا عطا کردہ ناقابلِ شک یہ علم موجود ہے کہ بنی نوع انسان بالآخر نیست و نابود ہونے والی ہے۔ تاہم وہ انفرادی اور اجتماعی طور پر آزاد ہو سکتی ہے۔ اور آنے والے واقعہ ہائلہ پر غور کر کے تسلیم و رضا کا پہلو اختیار کر سکتی ہے۔ گو انسان پورے یقین کے ساتھ جانتا ہے کہ ایسے مادی اعمال بھی سرگرم عمل ہیں جو کائنات کو حرفِ غلط کی طرح محو کر دیں گے اور نہ صرف انسان کے گوناگوں کارنامے بلکہ خود انسان جو اس کائناتی ڈرامے کا نظارہ کر رہا ہے بالآخر فنا ہو جائے گا' تاہم متفکر فلسفے سے وہ روشنی حاصل کر سکتا ہے جو اس کی دوروزہ زندگی کو منور کر سکتی ہے۔ اگر تم ملٹن کے شیاطین کے بجائے رسل کے آزاد افراد کو رکھ دو تو پھر جہنم میں 'فلسفیانہ غور و فکر کے محرک کا شاعرانہ بیان زمین پر منتقل کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ تو صاف ظاہر ہے کہ ملٹن کا سارا بیان تشبیہی ہے۔

اس امر سے کہ شیاطین کے فلسفے اور آزاد انسان کے فلسفیانہ غور و فکر کا محرک لذت ہے۔ اس قسم کے محرک کی توہین نہیں ہوتی کیونکہ ایک معنی کے لحاظ سے ہر فلسفی شیطانی فلسفی بھی ہوتا ہے، اور آزاد انسان بھی۔ فلسفے کے ایوان شہرت میں بہت سارے شریف و تیز فہم مفکر اسی دروازے سے داخل ہوتے ہیں۔ چونکہ فلسفہ انسان کو فعلیت ذہنی کی ایک دلچسپ اور لذت بخش صورت عطا کرتا ہے۔ جو فطرت انسانی کے بہترین پہلوؤں کو نمایاں کرنے کی قابلیت رکھتی ہے اور چونکہ انسان نے بہر طور فلسفے کو اپنے غم کا مرہم' اپنے درد و الم کی تسکین' اپنے رنج و عذاب کا رفعیہ پایا ہے۔ خواہ وقتیہ ہی کیوں نہ سہی۔ اور شکر ہے کہ فلسفے میں لطف بھی موجود ہے۔ لہٰذا ہر سچے فلسفی کو خوش ہونا چاہیئے کہ جس [illegible] سے اس کو شغف ہے وہ بالکلیہ عملی قیمت سے معرّیٰ تو نہیں۔

لیکن جو شخص اس محرک کی بنا پر الہیاتی صداقت کا جویا ہے اس کو ہمیشہ خبردار رہنا چاہیئے۔ یہیں وہ خطرات پوشیدہ ہوتے ہیں، جن سے فرانسیس بیکن نے اپنے مشہور و معروف "اصنام"[1] میں ہمیں آگاہ کیا ہے۔ اسی محرک کی بنا پر ممکن ہے کہ وہ ایک ایسا نفیس نظام تعمیر کر لے جو حقیقت پر مبنی نہ ہو، کیونکہ ایک باترتیب و منتظم دنیا پریشان و مختل دنیا سے بہرحال زیادہ دل خوش کن معلوم ہوتی ہے۔ یا ممکن ہے کہ رسل کے ساتھ ہم اس فلسفے کو ترجیح دیں جس کی صفت کچھ بالوں کی قمیص کی سی ہو اور ایسی دنیا بنالیں جو حقیقی دنیا سے بھی بدتر ہو۔ فلسفیوں کے تفکرات کو کتنی مرتبہ تو ذہنی تعمیرات، خیالی پلاؤ، یا بالفاظ بیکن، "اصنام تماشا گاہ" کہہ کر مردود قرار دیا گیا اور اگر اکثر یہ الزام صحیح ثابت ہوا بھی تو بعض دفعہ اس کی وجہ یہ پائی گئی کہ بعض نظامات فلسفہ مبالغہ آمیز لذتی محرک کا نتیجہ ہیں اور مجھے خوشی ہے کہ رائس نے اپنے اس بیان کی جس میں اس نے فلسفے کو کھیل سے تشبیہہ دی تھی، ان الفاظ میں تصحیح کر دی ہے: "مجھے اعتراف ہے کہ گو میں فلسفے کے دقائق میں اکثر ذاتی مسرت محسوس کرتا ہوں، اور بعض دفعہ اس بخل سے بھی لذت اندوز ہوتا ہوں جو پیشہ ور طالب علم سے فکر کے جواہر محض اس لیے جمع کرواتا ہے کہ وہ ان کی سختی اور چمک ہی کو دیکھا کرے۔ تاہم جب میں اس چیز پر اچھی طرح غور کرتا ہوں تو مجھے ہمیشہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ فی الحقیقت اس الہیاتی نظام میں کوئی حسن و خوبی ہی نہیں جو روحانی تجربے کا بیان ہونے کی حیثیت سے قیمت نہ رکھتا ہو"[2]، لذتی محرک سطحی اور تشبیہی ہے۔ وہ ہمیں قلب حقیقت تک نہیں پہنچاتا کیونکہ وہاں تک وہ پہنچا ہی نہیں سکتا۔ ناکافی ہونے اور فلسفے کو لذت کی قربان گاہ پر نذر کر دینے کی وجہ سے وہ مردود قرار پاتا ہے۔

---

[1] دیکھو میری کتاب (ANTHOLOGY OF MODERN PHILOSOPHY) صفحہ ۹۴ وغیرہ۔

[2] دیکھو رائس کی محولہ کتاب صفحہ ۲۳۔

۳۔ دینیاتی محرک

فلسفہ نسبتاً ایک اعلیٰ تہذیب کو فرض کرتا ہے۔ وہ معرض وجود ہی میں نہیں آتا جب تک کہ قوم اپنے ادب، قانون، مذہبی خدمت اور عقیدۂ دینیہ کو پہلے ہی سے ترقی نہیں دے لیتی۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ فلسفہ معاشری، اخلاقی و مذہبی رسوم و آداب عقائد و تیقنات کے ارتقاء کے بعد منطقی و زمانی طور پر پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ انسان فلسفیانہ غور و فکر کا آغاز کرنے کے پہلے ہی ایک اعلیٰ متمدن ماحول میں مستحکم طریقے سے قائم ہوتا ہے۔ اس لیے وہ تمام تصورات جو اس ماحول سے مختص ہوتے ہیں، مفکر کے ذہن کی ساخت میں اس کے اصطلاحی معنی میں فلسفی بننے کے پہلے ہی داخل ہو جاتے ہیں۔

جس زمانے میں کہ ابھی فلسفیانہ غور و فکر اور تحلیل ذات کا آغاز نہیں ہوتا، اکثر ذہنوں پر انہی مذہبی تصورات کا غلبہ ہوتا ہے جو اس تہذیب سے مختص ہوتے ہیں۔ مذہب کے متعلق ان تیقنات سے ابتدا کرنا جن کے ازلی صداقت ہونے کا بغیر کسی تنقید کے ادعائیت کے ساتھ دعویٰ کیا گیا ہے اور پھر ان تیقنات کی تنقیدی تحلیل کیے بغیر محض تامل سے کام لے کر ان میں توافق پیدا کرنے اور ان کو ثابت کرنے کی کوشش کرنا فلسفیانہ غور و فکر میں مذہبی محرک سے متاثر ہوتا ہے۔ تاریخ فلسفہ میں اس قسم کے محرک کی بیشمار مثالیں ملتی ہیں۔ مشہور مثال قرون وسطیٰ کی مدرسیت ہے، لیکن نو مدرسیت، اور بہت سارا عیسائی پروٹسٹنٹ فلسفہ بھی اسی قسم کے محرک سے متاثر ہے۔ ایسے مذہبی تصورات کا قبول کر لینا جو اپنے ماحول میں ناقابلِ تردید سمجھے جاتے ہیں، اور ایک ایسے فلسفیانہ نظام کا پیدا کرنا جو انہیں حق بجانب ثابت کرے، فلسفیانہ غور و فکر میں مذہبی محرک سے اثر پذیر ہوتا ہے۔ خواہ مفکر مسلمان ہو یا کنفیشس کا پیرو۔ یہودی ہو یا کافر، کیتھولک ہو یا پروٹسٹانت۔

لیکن مجھے فوراً اس بات کا اضافہ کرنا چاہیئے کہ اس سے میری مراد یہ نہیں کہ ہر دینیت پسند فلسفے کا محرک دینیاتی ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسا استاج ہے جو بنیادی طور پر غلط ہے لیکن جس کو اکثر اساسی صداقت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے دینیت پسند فلسفے کا محرک اس وقت دینیاتی نہیں کہلاتا جب یہ مسائل فلسفہ کے متعلق کسی مفکر کے عمیق و مخلصانہ افکار کا نتیجہ اور اس کا اظہار ہوتا ہے، اور ماہیت اشیاء کے متعلق اس کی عمیق ترین بصیرت کو پیش کرتا ہے۔ اس کا محرک دینیاتی اسی صورت میں کہلاتا ہے جب وہ غور و فکر کی ابتدا ہی میں ادعائی مفروضے کے طور پر قبول کر لیا جاتا ہے۔ چنانچہ سنٹیانا نے رائس کے متعلق خوب کہا ہے کہ "رائس کوئی بہت زیادہ قوی عیسائی یقین کا آدمی نہ تھا۔" تاہم وہ ایک ایسے فلسفیانہ نظریے تک پہنچا ہے جس کو وہ عمداً دینیت پسند کہتا ہے اور جس کو عام طور پر عیسائی فلسفے کی روح کے مطابق قرار دیا جا سکتا ہے۔ لیکن رائس پر مشکل ہی سے یہ الزام لگایا جا سکتا ہے کہ اس کے فلسفیانہ فکر کا محرک دینیاتی تھا۔

اور نہ ہی اس سے یہ مراد ہے، جیسا کہ اکثر یہ سمجھا جاتا ہے کہ ہر نظام فکر یا فلسفیانہ عقیدہ جس کا محرک دینیاتی ہے، دینیت پسند ہوتا ہے، یا مذہب کے موافق ہوتا ہے۔ مذہبی تیقنات سلبی بھی ہوتے ہیں اور ایجابی بھی۔ زمانۂ جدید میں بہت سارے عقلی ماحول جن میں فلسفیانہ اذہان کا نشو و نما ہو رہا ہے، بالکل مخالف مذہب واقع ہوتے ہیں۔ عقیدہ ملحدانہ بھی ہوتا ہے اور دینیت پسند بھی۔ جو شخص دنیا کے کسی مذہبی تصور کو باطل کرنے کے لیے فلسفیانہ غور و فکر کرتا ہے وہ بھی اتنا ہی دینیاتی محرک سے متاثر ہے جتنا کہ وہ شخص جو اس کو ثابت کرنے کے لیے غور و فکر سے کام لیتا ہے۔ "مذہب ایک خطرناک توہم ہے جس کا قلع قمع کر دیا جانا چاہیئے۔" یہ ہیں الفاظ فلسفے کے ایک نوجوان طیلسان کے۔ یہاں دینیاتی محرک کی سلبی قسم سرگرم عمل دکھائی دیتی ہے اور یہ ان تمام فلاسفہ کے افکار میں بھی سرگرم عمل نظر آتی ہے جو فلسفے کا یہ لازمی فرض اور بے مثل خدمت سمجھتے ہیں کہ مذہب

کا استیصال کر دیا جائے۔

دینیاتی محرک کے متعلق اب ہمیں کیا رائے قائم کرنی چاہیئے؟ اس کا انحصار منطقی طور پر تو لذتی محرک پر ہوتا ہے۔ لہذا وہی کمزوری اس میں بھی پائی جائے گی اگر انسان کے مذہبی تیقنات کی فلسفیانہ طور پر حمایت نہیں کی جا سکتی تو پھر مسرت انسانی بھی ناممکن ہے لہذا فلسفے کو چاہیئے کہ ہر طریقے سے ان کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کرے۔ یہ ہے استدلال ان لوگوں کا جو دینیاتی محرک کی ایجابی شکل سے متاثر ہوتے ہیں۔ اگر انسان کے مذہبی تیقنات حق بجانب ہیں تو پھر مسرت انسانی ناممکن ہے۔ لہذا فلسفے کا کام یہ ہے کہ ان بیہودہ توہمات کو دور کر دے۔ یہ ہے استدلال ان لوگوں کا جو دینیاتی محرک کی سلبی شکل سے متاثر ہوتے ہیں۔ اب کلبیہ ہمارے سامنے ایک نہایت سادہ اور تباہ کن مشکل پیش کر سکتے ہیں۔ اگر مسرت انسانی ممکن ہے تو مذہبی تیقنات یا تو صحیح ثابت کیے جانے چاہئیں یا غلط۔ لیکن انہیں نہ صحیح ثابت کیا جا سکتا ہے اور نہ غلط۔ لہذا مسرت انسانی ناممکن ہے۔ مانا کہ کلبیہ صحیح ہیں اور دینیاتی محرک کی تحویل سلبی لذتی محرک میں ہو سکتی ہے۔ اس طرح لذتی محرک خواہ اپنی ایجابی شکل میں ہو یا سلبی شکل میں، دینیاتی محرک کی بنیاد قرار پاتا ہے۔ لہذا ثانی الذکر بھی اتنا ہی، انسان مرکزی اور سطحی ہے جس قدر کہ اول الذکر۔ یہ بھی فلسفے کو ذاتی تشفی کی قربان گاہ پر نذر کر دیتا ہے۔

علاوہ ازیں اپنے تیقنات کو شدید فکر کی کٹھالی میں پیش نہ کرنا فلسفی کے لیے ایک تناقص ہے۔ یہ یقین کہ خدا کا وجود ہے اور دوسرے تمام مذہبی تیقنات حقیقت سادہ کے لبقیہ ساز و سامان کے ساتھ رد کر دیئے جانے چاہئیں لیکن اس یقین کا بھی کہ خدا کا وجود نہیں وہی حشر ہونا چاہیئے۔ خلاف مذہب یا فطرتی ادعائیت بھی اسی قدر مستحق ملامت ہے جس قدر کہ مذہبی ادعائیت۔ یہ بھی اتنی ہی تعصب آمیز و خطرناک ہے۔ فلسفی کا نصب العین تو یہ ہے کہ ابتدا ہی سے بغیر کسی تعصب یا ذاتی غرض کے فکر کا آغاز کیا جائے۔

تاہم دینیاتی محرک کے عمدہ نتائج بھی ہیں۔ یہاں ہمیں فلسفے کے مطالعے کا نہایت عمدہ اور نہایت دلچسپ طریقہ ملتا ہے۔ بہت سارے طالب علموں نے محض اس جوش کی بنا پر کہ ہم اپنے مذہبی خیالات کو مستحکم طریقے سے ثابت کر دکھائیں اپنے ذہن کو مابعد الطبیعیاتی صداقت کی عمیق ترین گہرائیوں تک پہنچا دیا ہے۔ اور یہ بھی صحیح ہے کہ فلسفہ خود کو نیٹشے جیسے فلسفیوں کے ہیجان انگیز خیالات سے محروم نہیں کر سکتا۔ جو شخص کہ دینیاتی محرک کو بلا کسی لحاظ کے قابلِ ملامت قرار دیتا ہے وہ خود کو اس کی ان پوشیدہ قوتوں سے جاہل ثابت کرتا ہے جن سے جدید و قابلِ قدر فلسفیانہ توجیہات کی تخلیق ممکن ہوئی ہے۔ گو کوئی سچا فلسفی ان نظامات فکر کو نظرانداز نہیں کر سکتا۔ جن کو دینیاتی محرک سے متاثر ہونے والے مفکرین نے دنیا کے سامنے پیش کیا ہے۔ تاہم میری رائے میں فلسفے کے حرم میں داخل ہونے کا ایک اور بہتر دروازہ بھی ہے۔

۴۔ اجتماعیاتی مُحرک

لیکن اس بہتر محرک سے بحث کرنے کے پہلے ایک اور محرک کا ذکر ضروری ہے۔ جو اس سے بعض دفعہ غلط فہمی کی بنا پر مخلوط کر دیا جاتا ہے۔ یہ اجتماعیاتی محرک ہے اور اس کی توضیح کرنے وقت ہمیں اس مغالطے کو ظاہر کرنا ہے جس کی وجہ سے یہ سائنٹفک محرک کے مساوی سمجھا جاتا ہے۔

ایک نظریہ یہ رائج ہے کہ ہماری ساری معاشری عمارت محض اتفاقی و غیر عقلی تعمیر کا نتیجہ ہے اور اس لیے ظاہر ہے کہ یہ بنیادی طور پر غلط ہے۔ چونکہ سائنس وجو عقلیت کے ہم معنی فرض کی جاتی ہے (نسبتًہ ایک جدید شے ہے یا کم از کم جماعت کے علم کی صورت میں اس کی تکمیل ہمارے ہی سامنے ہوئی ہے۔ سمجھا یہ جاتا ہے کہ ان اعمال میں عقل کا کوئی نشان نہیں ملتا جن سے مختلف ادارے، نصب العین، رسوم و رواج پیدا ہوئے ہیں جو ہماری تہذیب جدید کا خلاصہ ہیں۔ لہٰذا زمانہ جدید کے انسان کا (جو زمانہ جدید سے تعلق رکھنے کی وجہ سے موجودہ پریشان

اجتماعی، سیاسی و بین الاقوامی حالات سے واقف ہے) حقیقی کام یہ ہے کہ وہ جدید طبیعی و کیمیائی سائنس کی بنیاد پر اجتماعی و سیاسی سائنس کی تحت ہدایت ایک ایسے عقلی اجتماعی نظام کی تعمیر کرے جو موجودہ غیر عقلی نظام کی جگہ لے لے۔ موجودہ نظام کو اس لیے از کار رفتہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس کی بنا اس اصول پر ہے کہ "ہر شخص اپنی ذات کے لیے، جو سب سے آخر ہو وہ شیطان کے حوالے" سائنس کے علم سے کام لے کر ہمیں ایک بہتر دنیا پیدا کرنی ہے۔ جو اس اصول پر مبنی ہو کہ بڑی سے بڑی تعداد کی خواہشات یا اغراض کی تشفی کی جائے۔

شیکسپیئر ہملٹ کی زبانی کہلواتا ہے "دنیا کی کل بگڑی ہوئی ہے۔ ہائے غضب میں اس کے درست کرنے کے لیے کیوں پیدا ہوا۔ لیکن مقدمے کی صداقت کو مانتے ہوئے ان دنوں ہم میں سے بہت سارے یہ کہیں گے کہ زمانہ جدید کے انسان کا کیا ہی مبارک امتیاز ہے کہ وہ اس کے درست کرنے کے لیے پیدا ہوا ہے۔ اور چونکہ بیمار دنیا کا علاج جدید حکیمانہ علم کی مومیائی سے کیا جانا چاہیئے جو بظاہر اس کی عفونت کے دور کرنے کا واحد علاج نظر آتا ہے۔ لہٰذا فکر و نظر کا یہ طریقہ سائنس اور سائنس کے طریق کار کے متعلق بہت زیادہ باتیں بناتا ہے۔ اتنی زیادہ کہ مبتدی کو یہ دھوکا ہو سکتا ہے کہ شاید اس فلسفے کا محرک سائنس ہے۔

اب جو شخص اس مروجہ نظریے کو ناقابلِ انکار صداقت سمجھ کر تسلیم کرتا ہے اور ایک ایسے فلسفے کی تشکیل کے لیے غور و فکر سے کام لیتا ہے جو اس کی تائید میں ہو وہ اجتماعیاتی محرک سے متاثر ہے۔ یہ امر کہ درحقیقت اس کا محرک سائنس نہیں، اس واقعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک وہ تمام قدیم مسائل متروک قرار دیئے جاتے ہیں جو اس وقت کی پیداوار تھے۔ جب انسان نے غرض سے خالی ہو کر دنیا کی ماہیت جاننے کی کوشش کی تھی۔ ان مسائل کی مثال یہ ہے: مسئلہ وحدت و کثرت، تغیر و ثبات، میکانیت و غائیت، صورت و مادہ وغیرہ۔ اس کا دعویٰ ہے کہ جس فلسفے کی تشکیل اس قسم کے سوالات کے جواب دینے

کی کوشش میں ہوئی ہو وہ محض اسی وجہ سے قدیم فرسودہ اور ناقص قرار دیا جا سکتا ہے۔

وہ کون شخص ہے جو جدید اجتماعی و سیاسی علوم کی ترقی پر خوش نہیں، کون ہے جس کو اس امر کا صاف اعتراف نہیں کہ موجودہ معاشرتی نظام میں صریح نقائص پائے جاتے ہیں۔ کون ہے جس کو بے کس و بے بس غریبوں، مغموم و محزون بیواؤں، خانہ بدوش یتیموں، ضعیفوں، اپاہجوں اور ان بے شمار بے نام و نشان فاقہ زدہ پناہ گیروں سے جو اس دنیا میں بستے ہیں ہمدردی نہیں۔ لیکن محض اس بنا پر اس بے ہودہ امید کو ہم کیوں اپنے سینے میں جگہ دیں کہ اس عظیم الشان کائناتی مشین کے لیے انسانی رہبری کی بدولت ایک زمانہ وہ بھی آئے گا جب پردۂ دنیا پر کوئی غریب، ستم رسیدہ، غم خوردہ انسان باقی نہ ہوگا۔ اور جب ایسا زمانہ آئے گا تو جدید نوعِ انسان کی فعلیتِ عقلی کی وجہ سے (جو اس سے لطف اندوز ہونے کے لیے پیدا ہوگی) اس حالت کو دائمی طور پر باقی رکھا جائے گا۔ اور یہ مسلسل طور پر بہتر ہوتی جائے گی۔ یہ ایک ایسا فلسفۂ حیات ہے کہ یقیناً کوئی عمیق النظر فلسفی اس کو اختیار نہیں کر سکتا۔ اس کا اختیار کرنا شور و پکار کے ساتھ خواب و خیال کی دنیا میں داخل ہونا ہے۔ سنٹیانا نے کہا ہے کہ جس فلسفے کا محرک دینیات ہوتی ہے وہ "در اصل نظام بافی و خرافات کے دائرے میں ہوتا ہے، جس کے لیے احتمالات بے محل ہوتے ہیں۔" لیکن وہ مانتا ہے کہ یہ اس فلسفے سے رتی برابر بہتر نہیں جو اجتماعیاتی محرک سے متاثر ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اگر ایک آدمی یہ کہے کہ چاند سورج کا بھائی ہے اور دوسرا کہے کہ نہیں وہ اس کا لڑکا ہے تو سوال یہ نہیں کہ ان میں کس تصور کے صحیح ہونے کا زیادہ احتمال ہے بلکہ سوال یہ ہے کہ کیا ان دو میں سے کوئی ایک بھی حقیقت کے مطابق ہے۔ جب ایمان و تخیل کسی نتیجے کے متعلق پہلے ہی سے فیصلہ کر لیے ہوتے ہیں، تو اب شہادتوں کو فراہم کیا جاتا ہے۔"

۵۔ حکیمانہ مُحرّک

میں نے اوپر کہا ہے کہ فلسفے کے عظیم الشان مسائل در اصل اس وقت پیدا ہوئے کہ جب انسان نے اغراض سے خالی ہو کر یہ جاننے کی خواہش کی کہ دنیا کیا ہے۔ حقیقت کی ماہیت کو جاننے کی اس بے غرض خواہش ہی کو میں فلسفیانہ غور و فکر کا حکیمانہ محرک کہتا ہوں۔ کیونکہ یہی محرک ایک عالم سائنس کو اپنے مخصوص اختیاری تحقیقات کے پورا کرنے پر آمادہ کرتا ہے۔ فلسفے کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ فلسفہ اور سائنس ایک ساتھ پیدا ہوئے ہیں اور جب انسانی علم بڑھتا چلا تو رفتہ رفتہ علوم مخصوصہ فلسفے سے علیحدہ ہوتے گئے۔ اسی واسطے فلسفے کو صحیح طور پر "ام العلوم" کہا جاتا ہے۔ فلسفہ اور سائنس کے اختلافات کچھ ہوں اور اختلافات ہیں ضرور۔ یہ امر کہ دونوں کی ابتدا ایک ساتھ ہوئی ہے ظاہر کرتا ہے کہ فلسفیانہ فکر کا محرک وہی رہا ہے جو سائنس کا تھا۔ اور یہ صرف وہ خالی از غرض اور نہ بجھنے والی خواہش تھی کہ جو بھی جانا جا سکتا ہے جان لیا جائے۔

فلاطون اور ارسطو دونوں نے اس کو سمجھ لیا تھا۔ تھیئٹیٹس کو فلسفے کے بعض غامض اصطلاحی مسائل سنانے کے بعد فلاطون سقراط کی زبانی کہلواتا ہے۔

"مجھے گمان ہے کہ تم نے اس سے پہلے ان مسائل پر غور کیا ہوگا۔"

"ہاں سقراط! میں جب بھی ان پر غور کرتا ہوں، مجھے حیرت ہوتی ہے۔ بخدا مجھے حیرت ہوتی ہے اور میں جاننا چاہتا ہوں کہ آخر اس کے معنی کیا ہیں؛ اور بعض دفعہ میرا سر چکرانے لگتا ہے۔"

"میرے عزیز تھیئٹیٹس، یقیناً تھیوڈورس کو تمہاری فطرت کے متعلق صحیح بصیرت حاصل تھی، جب ہی تو اس نے کہا تھا کہ تم فلسفی ہو۔ کیونکہ حیرت فلسفیوں کا مخصوص احساس ہے۔

اور فلسفے کی ابتداء حیرت ہی سے ہوتی ہے۔[1]"

اور شاید ارسطو کے ذہن میں یہی عبارت تھی جب اس نے سطور ذیل لکھے تھے۔

"حیرت ہی کی وجہ سے انسان نے قدیم زمانے میں موجودہ زمانے کی طرح فلسفیانہ غور و فکر شروع کیا۔ ابتداء میں تو وہ قریبی مسائل کے متعلق حیرت کرتا تھا۔ لیکن رفتہ رفتہ عظیم تر پیچیدگیاں اس کو متحیر کرنے لگیں۔ ۔ ۔ ۔ ۔ لیکن جو شخص بھی حیران و متحیر ہوتا ہے اس کو اپنے جہل کا احساس ہوتا ہے۔ ۔ ۔ ۔ اگر انسان نے جہالت سے نجات حاصل کرنے کے لیے فلسفیانہ طور پر فکر کی تو ظاہر ہے کہ اس نے حکمت کا تعاقب علم کی خاطر کیا نہ کہ کسی اور فائدے کی خاطر۔ واقعات کی رفتار سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے۔ کیونکہ زندگی کی سہولت و آرام کے تمام سامان مہیا ہونے کے بعد ہی اس قسم کے علم کی تلاش شروع ہوئی ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ ہم اس قسم کے علم کا تعاقب کسی خارجی فائدے کی خاطر نہیں کیا کرتے جو ہمیں اس سے حاصل ہو سکتا ہے۔[2]"

اس امر کا اعتراف کیا جانا چاہیئے کہ علم کو علم ہی کی خاطر حاصل کرنے کی جو خواہش ہوتی ہے اس کی تشفی سے ہمیں ایک اعلیٰ درجے کی لذت بھی ملتی ہے۔ اسی لیے حکیمانہ محرک کا لذتی محرک کے ساتھ خلط ملط ہو جانا نہایت آسان ہے۔ لیکن ہمیں یہاں لذتیت کے مشہور و معروف استبعاد سے سابقہ پڑتا ہے۔ اگر ہم محض اس لذت کی خاطر علم حاصل کرنا چاہیں جو حصول علم سے ملتی ہے تو ہمیں شاید وہ حقیقی لذت حاصل ہی نہ ہو جو تجربہ علمی کے ساتھ ہوا کرتی ہے۔ ہم اس لذت کی خواہش اسی وقت کر سکتے ہیں جب ہم علم کو محض علم ہی کی

[1] دیکھو مکالمات افلاطون (انگریزی ترجمہ از جووٹ اشاعت چہارم) جلد چہارم صفحہ ۲۱۰۔

[2] مابعد الطبیعیات ارسطو، ترجمہ بیک ول کی کتاب (SOURCEBOOK IN ANCIENT PHILOSOPHY) (مبادی فلسفہ قدیم) صفحہ ۲۱۰۔

خاطر حاصل کرنا چاہیں۔ کیونکہ اگر ہمارے حصول علم کا کوئی اور محرک ہو تو یہ خارجی واقعے کے علم کی راہ میں حائل ہو سکتا ہے۔ اور ہمیں حقیقت کا واقفی علم حاصل ہونے کی بجائے وہ علم حاصل ہوتا ہے جو ہمیں خوش کن معلوم ہوتا ہے۔ اس تنقید کا انطباق پادلسن کے اس قول پر بھی ہو سکتا ہے "انتہائی محرک جو انسان کو کائنات کی ماہیت پر غور کرنے کے لیے آمادہ کرتا ہے۔ ہمیشہ اس خواہش پر مشتمل ہوتا ہے جس کی وجہ سے انسان اپنی زندگی کے معنی اور اس کی ہدایت و غایت کے متعلق کسی نتیجے پر پہنچنا چاہتا ہے۔ اس لیے فلسفے کے ابتداء و انتہا کی تلاش اخلاقیات میں کی جانی چاہیئے۔[1]" فلسفیانہ فکر کا مناسب و گراں قدر محرک تو علم ہی کی خاطر علم کا حاصل کرنا ہے اور یہی حکیمانہ محرک ہے۔ فلسفی وہ ہے جو تھی ای ٹی ٹس کی طرح یہ جاننا چاہتا ہے کہ آخر فلسفیانہ سوالات کے جواب کیا ہیں۔ اس کا سر بعض دفعہ ان سوالات پر غور کرنے کی وجہ سے چکراتا ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ وہ ان سوالات پر محض اس لیے غور کرتا ہے کہ اس کو ایک ذہنی مدہوشی حاصل ہو بلکہ محض اس لیے کہ وہ کچھ بنایا ہی اس طرح گیا ہے جب تک کہ انسان انسان ہے اور تجسس کی نہ بجھنے والی آگ اس کی فطرت میں روشن ہے۔ اس وقت تک ایسے لوگ موجود ہوں گے جو اپنی زندگی فلسفے کے لیے وقف کر دیں گے خواہ انہیں نہ کوئی مخصوص لذت حاصل ہو نہ غم سے نجات ملے۔ خواہ عقائد دینیہ میں بالکل کوئی اثر باقی نہ رہا ہو۔ خواہ دنیا کو بہتر بنانے کی خواہش محض فضول نظر کیوں نہ آئے۔

جب تک کہ دنیا انسان کے ذہن کو مہیب و پراسرار نظر آتی ہے، اس وقت تک فلسفہ آب و تاب کے ساتھ سخن داں و سخن آرا رہے گا۔ انسان فطرتاً عاقل ہونے کی وجہ سے اس وقت تک آرام نہیں لے سکتا جب تک کہ اس کی نگاہوں کے سامنے سے پردہ نہ اٹھ جائے۔

[1] فریڈرش پادلسن کی کتاب (A SYSTEM OF ETHICS) (نظام اخلاقیات) انگریزی ترجمہ از فرینک تھلی صفحہ ۳۔

باب ۳

فلسفے کا مطالعہ کس طرح کیا جائے؟

۱۔ فلسفے کی اصطلاحات

فلسفے کی اصطلاحات چند ایسی خصوصیات کی حامل ہیں کہ ان سے مبتدیوں کو آگاہ کر دیا جانا چاہیئے۔ ان خصوصیات کو واضح کرنے کے لیے ان اصطلاحات کے اعلیٰ اقسام کا ذکر ضروری ہے جس میں ان کی ابتداء کا خصوصیت کے ساتھ لحاظ رکھا جانا چاہیئے۔

(ا) عام الفاظ جو اصطلاحی معنی میں استعمال ہوتے ہیں

فلسفی اس بات کے عادی ہیں کہ عام د معمولی الفاظ کو خاص اصطلاحی معنی میں استعمال کریں۔ یا وہ اکثر دو یا زیادہ الفاظ کو ترکیب دے کر ایک ایسا جملہ بنائیں گے جو فلسفے میں ایک خاص مفہوم کو تعبیر کرے گا جس کا غیر فلسفیوں کو گمان تک نہ ہوگا یا وہ کسی ایسے لفظ کے مختلف معانی میں تمیز قائم کریں گے جو عام طور پر واضح و غیر مشتبہ سمجھا جاتا ہے۔ ہماری زبان' یا کسی زبان کے عام معمولی الفاظ کے یہ تین مختلف استعمالات طالب علم کے لیے خصوصیت کے ساتھ پریشان کن ثابت ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ ان الفاظ کے وہی معنی لیتا ہے جو اس نے عام استعمال میں سیکھے ہیں اور اس طرح فلسفی کے حقیقی معانی کے سمجھنے سے قاصر رہتا ہے۔ اس سے یہ التباس فکری پیدا ہوتا ہے کہ

مصنف کا مطلب بالکل صاف ہے۔ حالانکہ عمیق لطائف طالب علم کی سمجھ سے بالکل باہر ہوتی ہیں۔ فلسفے کے ہر معلم کا یہ عام تجربہ ہے کہ طالب علم اس سے کہتا ہے کہ اس نے فلسفے کی کوئی خاص عبارت سمجھ لی ہے حالانکہ بسزوری خیالات کو اس نے ہرگز نہیں سمجھا۔ معمولی الفاظ کو بالکل نئے معنی میں استعمال کرنے کی ایک دو مثالیں مبتدی کو اس دھوکے سے محفوظ رہنے میں مدد دیں گی۔

ابتدائی تعلیم رکھنے والا بھی یہ سمجھتا ہے کہ وہ لفظ حادثہ' (EVENT) کے معنی سے واقف ہے۔ اس نے بچپن سے تاریخی حوادث کا مطالعہ کیا ہے اور حادثے کے لفظ کو فطرتاً تاریخ انسانی کے اہم واقعات سے ملا دیتا ہے۔ مثلاً جنگ عظیم کے بعد صلح کا ہونا، لنڈبرگ کا پیرس کو ہوا میں اڑ کر جانا یا وہ فطرت کے کسی اہم واقعے کا خیال کرتا ہے مثلاً سورج گہن کا لگنا یا کوہِ آتش فشاں کا پھٹنا۔ اور اس کو ایک حادثہ سمجھتا ہے۔ یا وہ کسی معاشری معاملے کا خیال کرتا ہے جیسے پہلوانی کا کوئی کرتب وغیرہ۔ معمولی زندگی میں ہم اس لفظ کا استعمال اس واقعے کی تعبیر کے لیے کرتے ہیں جو تاریخ یا حیات معاشری یا فطرت میں رونما ہوتا ہے لیکن ذرا طالب علم کو ڈاکٹر وائٹ ہڈ کی کتاب (ENQUIRY CONCERNING THE PRINCIPLES OF NATURAL KNOWLEDGE) (تحقیق اصول علم فطری) پڑھنے دو۔ جہاں لفظ حادثہ اکثر جگہ نہایت اصطلاحی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اور اس کے لیے ہفتوں کے مطالعے کے بعد بھی اس امر کا سمجھنا تقریباً ناممکن ہو گا کہ اس مشہور فلسفی کی اس چھوٹے سے معمولی لفظ سے کیا مراد ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر وائٹ ہڈ کے تصانیف کے مطالعہ کرنے والوں نے خصوصی مضامین لکھے ہیں جن میں یہ بحث کی گئی ہے کہ حادثے سے اس کی کیا مراد ہے[1]۔ اس میں بھی

---

[1] فلوسافیکل ریویو جلد ۳۰ صفحہ ۴۱ وغیرہ پر میرا مضمون دیکھو، ڈاکٹر وائٹ ہڈ کا نظریہ حوادث (DR. WHITEHEAD'S THEORY OF EVENTS) نیز دیکھو (PROCEEDINGS OF THE ARISTOTELI OR SOCIETY) بابت ۱۹۲۲ء تا ۱۹۲۳ء صفحہ ۲۹ وغیرہ

شک کیا جا سکتا ہے کہ آیا فلسفے کے بعض اساتذہ نے بھی صاف طور پر سمجھا ہے کہ وائٹ ہڈ کی اس لفظ سے کیا مراد ہے۔ بلکہ اس میں بھی شک ہو سکتا ہے کہ خود وائٹ ہڈ بھی جانتا ہے کہ درحقیقت وہ اس لفظ سے کیا تعبیر کرنا چاہتا ہے۔ کیونکہ یہ لفظ اس کے سارے فلسفے پر دلالت کرتا ہے اور اس سے اس کی مراد سمجھنے کے لیے ہمیں اس کے نہایت مشکل و پیچیدہ فلسفے پر اچھی طرح مہارت حاصل کرنی چاہیئے۔ علاوہ ازیں یہ فلسفہ خود ابھی سیال حالت میں ہے۔ ڈاکٹر وائٹ ہڈ کا فلسفہ جوں جوں پایۂ تکمیل کو پہنچتا جا رہا ہے وہ حادثے کے لفظ کے تضمن کو بدلتے جا رہے ہیں۔ اسی لیے وہ خود نہیں جانتے کہ ان کے فلسفے میں اس لفظ کے کیا معنی ہوں گے۔ ہمعصر مصنفین و عہد سلف کا اکابر فلاسفہ کی تصانیف سے اس واقعے کی بے شمار مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ طالب علم کا ایک اہم مسئلہ یہ دریافت کرنا ہوتا ہے کہ ایک فلسفی نے معمولی الفاظ کو کن اصطلاحی معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اس کو یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ دوسرے مذاہب کے فلسفی اس مخصوص لفظ کو ممکن ہے کہ کسی اصطلاحی معنی میں استعمال نہ کریں بلکہ صرف اسی صورت میں اس مخصوص معنی میں استعمال کریں جب وہ اس فلسفی کی تعلیمات کا ذکر کر رہے ہوں جس نے اس مخصوص معنی کو ایجاد کیا ہے۔ دوسرے سلسلے میں ممکن ہے کہ وہ اس کو معمولی معنی میں لیں، یا ایسے خاص معنی پہنائیں جو دوسرے فلسفی کے استعمال سے بالکل مختلف ہوں۔ فلسفے کی ہر نوع ایسے مخصوص اصطلاحی لغات استعمال کرتی ہے جن کو دوسرے مذاہب کے فلسفی اختیار نہیں کرتے۔ الا اس صورت کے سبب ان کو مخالفین کی آراء کا ذکر کرنا پڑتا ہے۔ اسی ایک واقعے نے بہت سارے طالب علموں کو فلسفے سے متنفر کر دیا ہے اور اسی بنا پر اس کو محض لفاظی قرار دیا گیا ہے۔

دوسری قسم کی مثال کے لیے صفات اولیہ و ثانویہ پر غور کرو جو فلسفۂ جدید کے ارتقائی زمانے میں ایک نہایت موثر تعلیم رہی ہے۔ ہر معمولی شخص ان دونوں الفاظ کے معنی جانتا ہے۔ لیکن جان لاک و بشپ بارکلے جیسے فلسفیوں نے صفات اولیہ و صفات ثانویہ سے کیا

مراد لی اور ان کے امتیاز کو کس طرح سمجھا، ان کی تصانیف پر غور و خوض کرنے والوں کے لیے اب تک یہی ایک مابہ النزع مسئلہ ہے۔ عام الفاظ کو ترکیب دے کر ایک نہایت اصطلاحی لفظ بنانے کے طریقے کی یہ صرف ایک مثال ہے۔ سیمول الکزینڈر کے تصانیف میں 'مکان - زمان' کا لفظ، ہمعصر فلسفے کی ایک جلی مثال ہے۔

تصور، خیر، تجربہ جیسے الفاظ پر غور کرو۔ لفظ تصور کے فلسفے میں کم از کم چار مختلف معنی ہیں اور اتنے ہی معنی لفظ تصوریت کے ہیں جو فلسفیانہ فکر کی عام قسم کا ایک نام ہے۔ لفظ تصور کے جتنے مختلف معنی ہیں اتنے ہی لفظ خیر کے ہیں اور اتنے ہی متناقض۔ تجربے کا لفظ تو خصوصیت کے ساتھ حیران کن ہے۔ فلسفۂ نتیجیت میں تو اس کے نہایت اصطلاحی اور مخصوص معنی ہیں، جس کا سمجھنا اتنا ہی مشکل ہے۔ جتنا کہ وائٹ ہڈ کے فلسفے میں لفظ حادثہ کا سمجھنا۔ لیکن اسی لفظ کو دوسرے فلسفیوں نے بالکل مختلف معنی میں استعمال کیا ہے۔ طالب علم کو چاہیئے کہ جس مخصوص فلسفے میں یہ الفاظ استعمال ہوتے ہیں ان کے اصطلاحی معنی کو سمجھنے کی اہمیت کا احساس کریں۔ تم کبھی یہ فرض نہ کر لینا کہ عام معنی وہی ہیں جو اصطلاحی معنی ہیں یا ایک اصطلاحی معنی وہی ہیں جو دوسرے۔

(ب) علم کے دوسرے دائروں کے اصطلاحی الفاظ فلسفے میں مختلف اصطلاحی معنی میں استعمال کیے جاتے ہیں!

روزمرہ کے معمولی الفاظ کے متعلق جس حالت کا ابھی ذکر ہوا، وہی حالت سائنس دینیات، فن اور علم و تہذیب کے دوسرے پہلوؤں کے اصطلاحی حدود کی بھی ہے۔ فلسفے کے بہت سارے اصطلاحی الفاظ فلسفیوں نے کسی دوسرے مخصوص فطری یا معاشری علوم سے یا تمدن کے کسی شعبے سے لیے ہیں۔ اور فلسفے میں ان الفاظ کے معنی ان معانی سے بالکل مختلف ہو گئے ہیں جن سے کہ یہ لیے گئے تھے۔ برعکس عمل بھی معمولی الفاظ و اصطلاحی الفاظ،

دونوں میں جاری رہا ہے۔ فلسفیانہ اصطلاحی الفاظ کو علوم مخصوصہ اور عوام نے اختیار کر لیا ہے۔ اور ان الفاظ کے فلسفیانہ معنی بعض دفعہ کچھ کم ہو گئے اور بعض دفعہ تو بالکل مفقود ہو گئے ہیں۔ مثلاً لفظ حقیقت کے ادب، نقاشی، موسیقی اور سیاسیات میں ایک معنی ہیں اور فلسفے میں بالکل دوسرے۔ دراصل اس لفظ کے فلسفے میں تصوریت کی طرح مختلف معنی ہیں۔ لفظ خدا عام زبان میں ایک معنی رکھتا ہے۔ عیسائی دینیات میں دوسرے اور ہیگل کے جیسے تصوری فلسفے میں تو بالکل ہی مختلف۔ لفظ توانائی ایک اصطلاحی لفظ ہے جس کو مختلف فلسفیوں نے لیا ہے اور اس کے معنی بدل کر اس کو اپنے مقصد کے موافق کر لیا ہے۔ لفظ ارتقا جب حیاتیاتی علوم میں استعمال ہوتا ہے تو اس کے معنی مختلف ہوتے ہیں، اور جب وہ مشہور فرانسیسی فلسفی ہنری برگسان کے فلسفہ ارتقائے تخلیقی میں یا ہربرٹ اسپنسر کے فلسفے میں استعمال کیا جاتا ہے تو بالکل مختلف معنی رکھتا ہے۔ بے شمار مثالیں ان اصطلاحی الفاظ کی دی جا سکتی ہیں جن کو فلسفیوں نے کسی مخصوص دائرۂ علم سے لیا اور ان کو اپنے مقصد کے مطابق کر کے نئے اصطلاحی معنی کا انہیں حامل بنا دیا۔ فلسفیانہ اصطلاحی حدود جو عام استعمال میں داخل ہو گئے ہیں۔ ان کی اچھی مثالیں ارسطو کے مقولات یا عام اسمائے جنسی ہیں، جو یہ ہیں: جوہر، کمیت، کیفیت، اضافت، زمان، مکان، وضع، حال، فعل و انفعال۔ نیز کانٹ کے مقولات علیت، وجوب، امکان و احتمال، ولیم جیمس نے اپنی کتاب (PRAGMATISM) نتیجیت کے فہم عام والے باب میں ان پر دلچسپ بحث کی ہے۔ اور یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ کس طرح ان نکتہ پردازوں نے جو قبل تاریخی دور میں گزرے ہیں ان مقولات کو پیدا کیا۔ ارسطو نے صورت بخشی، قرون وسطیٰ کے مدرسیہ نے جلا بخش کر انہیں معین و محکم کیا اور اس عمل سے گزر کر وہ فلسفۂ عوام کے بنیادی عمومی تصورات قرار پائے۔ (دیکھو حصہ چہارم باب سوم ۳،) اس قسم کی مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح طالب علم کو اس امر کے فرض کر لینے سے مجتنب رہنا چاہیئے کہ کسی اصطلاحی علمی

یا دینیاتی لفظ کا فلسفیانہ استعمال وہی ہوتا ہے جو عام علمی و دینیاتی استعمال ہے۔

(ج) اصطلاحی حدود جو فلاسفہ نے ایجاد کیے ہیں

فلسفی مخصوص اصطلاحی حدود کو اپنے معنی کی تعبیر کے لیے ایجاد کرنے کے حق کا بھی دعویٰ کرتے ہیں، درحقیقت جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، مخصوص علمی دائروں کے بہت سارے اصطلاحی الفاظ اور زبان کے بہت سے عام لفظ ایسے ہیں جن کو کسی فلسفی نے ایجاد کیا ہے۔ جن الفاظ کے لیے ہم فلاطون، ارسطو یا عہد عتیق کے دوسرے اکابر فلاسفہ کے رہین منت ہیں، اپنی تعداد میں اتنے زیادہ ہیں کہ جس شخص نے اس مسئلے کا خاص مطالعہ نہ کیا ہو اس کو ہرگز اس کا یقین نہ آئے گا۔ ہماری تہذیب کے دائرے میں ہر عظیم الشان فلسفی نے زبان کو مختلف الفاظ سے مالا مال کیا ہے۔ جو اس کے فلسفے میں ایک اصطلاحی معنی رکھتے ہیں اور جن کو وہ ایک خاص مقصد سے استعمال کرتا ہے۔ یہ زمانۂ سلف کے مفکرین کے متعلق ہی صحیح نہیں بلکہ موجودہ زمانے کے فلسفی بھی برابر مخصوص اصطلاحی الفاظ پیدا کر رہے ہیں۔ انگریزی زبان میں نیوٹرلزم (NEUTRALISM) (تعدیلیت) اور سب سسٹنس (SUBSISTENCE) ایسے الفاظ کی اچھی مثالیں ہیں۔ اسی طرح نیٹشے کے الفاظ۔ (SUPERNENSCH) فوق الانسان اور (UUWERTUNG ALLER WERTE) (تجاوز عن القیمت)، سپنگلر کا کوپرنیکی و بطلیموسی نظریہ تاریخ کے درمیان قائم کردہ امتیاز، برگسان کا لفظ (ELAN VITAL) (جوش حیات)، ڈریش کا لفظ (ENTELECHY) (صورت) جس کو اس نے ارسطو سے لیا ہے اور (LOGISTIC) کا لفظ جو عام طور پر جدید علائمی منطق کو دوسری قسموں سے ممیز کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ جو اصطلاحی الفاظ کہ فلسفے میں پیدا ہوتے ہیں ان کو فلسفیانہ سیاق و سباق ہی میں رکھ کر سمجھا جا سکتا ہے۔ چونکہ ہماری زبان کا اتنا زیادہ حصہ فلسفے کا پیدا کردہ ہے۔ جو ام العلوم ہے اسی لیے ادب و لسانیات کا ہر طالب علم فلسفے کے کسی قدر علم کو

نہایت مرغوب سمجھتا ہے۔ زیادہ تر یہی وجہ ہے کہ فلسفے کی تعلیم نہایت عظیم الشان تمدنی و
عملی قیمت رکھتی ہے۔

۲۔ مصطلحات فلسفیہ پر کس طرح عبور حاصل کیا جائے؟

فلسفے کے ہر طالب علم کو اپنے ساتھ ایک خاص فلسفیانہ لغت رکھنا چاہیئے۔ جس میں
وہ وقت بوقت ان اصطلاحات کو لکھتا جائے جو اس کے لیے خصوصیت کے ساتھ حیران
کن ثابت ہوتے ہیں۔ اس میں کسی لفظ کے مختلف معنی کے اظہار کے لیے چند اقتباسات
بھی ہوں تو بہتر ہے۔ یہ اچھا طریقہ ہے کہ فلسفے کی جو بھی کتاب یا اصطلاحی مضمون تم پڑھو
تو اس کی مصطلحات کی ایک فہرست بنا لو۔ جو اہم الفاظ یا جملے استعمال کیے گئے ہیں ان
کو یکجا جمع کر لو اور ان کے مختلف معنی میں امتیاز کرو۔ چھوٹے ایک جلد والے لغات پر
بھروسہ مت کرو۔ دعرے کی جدید (DICTIONARY OF THE ENGLISH LANGUAGE)
یا (CENTURY DICTIONARY AND ENCYCLOPEDIA) استعمال کرو۔ ثانی الذکر
لغت میں فلسفیانہ الفاظ کی تیاری چارلس پیرس کی زیر ہدایت ہوتی ہے جو امریکہ کے بڑے
فلسفیوں میں سے ہے۔ ان میں سے بہت سارے الفاظ کی تعریف تو خود پیرس ہی نے
لکھی ہے۔ اسی وجہ سے یہ کتاب فلسفے کے طلبا کے لیے دائمی قیمت رکھتی ہے۔

فلسفے کے مصطلحات کی لغوی تعریف کا پڑھ لینا کافی نہیں۔ جو الفاظ تمہاری سمجھ میں
نہیں آتے ان پر دوسرے طلبار کے ساتھ بحث کرو اور دیکھو کہ کیا وہ بھی ان کی وہی
توجیہہ کرتے ہیں جو تم نے کی ہے۔ اپنے استاد یا معلم یا کسی ایسے شخص سے جس کا
تجربہ و مطالعہ وسیع ہو، پوچھو کہ وہ ان الفاظ کے کیا معنی لیتا ہے۔ اس بات کا خیال
نہ کرو کہ لفظ اتنا آسان ہے کہ اس کے معنی پوچھتے تم کو شرم آتی ہے۔ یہ نہ سمجھ لینا
کہ کسی لفظ کا فلسفیانہ استعمال محض اس لیے سادہ یا سہل ہے کہ لفظ ہی ایسا ہے کہ

ہر شخص اس کو جانتا ہے۔ جیسا کہ اوپر بتلایا گیا روزمرہ کے استعمال کے عام ترین الفاظ بھی
اکثر دفعہ نہایت عمیق فلسفیانہ معنی رکھتے ہیں جو عام معنی سے بالکل مختلف ہوتے ہیں مثلاً
جارج سنٹیانا نے لفظ سے کے مختلف معانی پر ایک اہم فلسفیانہ مضمون لکھا ہے۔ فلسفے کے آغاز
ہی میں طالب علم کو ایک اہم نکتہ یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اس کے لیے یہ فرض کر لینا نہایت ضروری
ہے کہ جو بھی لفظ وہ فلسفے کی کسی کتاب میں پڑھتا ہے گو وہ زبان کا کتنا ہی آسان یا سہل لفظ
کیوں نہ نظر آتا ہو، ممکن ہے کہ فلسفی کے لیے کوئی خاص معانی رکھتا ہو۔ اس واقعے کا پورا
علم رکھنا اس مضمون کی حیران کن مصطلحات کے مقابلے کے لیے تیار ہو جانا ہے۔

فلسفے کی اصطلاحات کا سیکھنا تو ضروری ہے۔ تاہم اس بات پر بھی کافی زور دیا جانا چاہیئے
کہ مبتدی یہ امید نہیں کر سکتا کہ وہ محض الفاظ کے معنی کے متعلق منشیانہ نکتہ سنجی کرنے سے
اس مضمون میں ترقی کر سکے گا۔ بہت سارے بالقوئی فلسفی فلسفیانہ الفاظ کو اپنے لیے صاف
واضح و معین کرنے کے کھیل میں کچھ ایسے پڑ گئے کہ انہوں نے اکابر فلاسفہ کے اساسی بصائر
کو نظر انداز کر دیا اور بہت ساروں نے پست ہمت ہو کر یہ جاننے کی کوشش ہی چھوڑ دی
کہ فلسفہ کیا ہے اور کیا کہتا ہے۔

طالب علم کو اپنا مطالعہ جاری رکھنا چاہیئے گو بہت سارے تصورات صاف طور پر اس
کی سمجھ میں نہ آئیں۔ بعد میں چل کر یہ خود صاف ہو جائیں گے۔ کسی عبارت سے تم جتنا سمجھ سکتے
ہو سمجھ لو اور آگے بڑھ چلو۔ یاد رکھو کہ ہر فلسفی کا یہ میلان ہوتا ہے کہ جو کچھ بھی وہ لکھتا ہے
اس میں اپنے تمام فلسفے کو بیان کر دے۔ اگر تم کسی ایک مضمون یا کتاب سے اس کے فلسفے
کو نہ سمجھ سکو تو دوسری کتابیں پڑھو۔ اگر کسی بعد والی تصنیف پر کام کر رہے ہو تو اس کی
ابتدائی تصانیف کو بھی دیکھ ڈالو۔ یہاں تمہیں وہ فلسفہ ملے گا جس کو اس نے اپنے خیالات
کے پختہ ہونے سے پہلے اختیار کیا تھا۔ ایک ہی مضمون کے متعلق کسی فلسفی کی ابتدائی و آخری
تصانیف کا مقابلہ کرو۔ اس قاعدے کی پابندی سے کسی مفکر کے غوامض و مصطلحات پر روشنی

پڑ سکتی ہے۔ فلسفی کا اتنا گہرا مطالعہ کرو کہ اس کے نظام تصورات کی اصطلاحیت سے گزر کر اس کے فلسفے کی روح تک جا پہنچو۔ اگر تمہیں مضمون پر مہارت حاصل ہے تو پھر ایسا کرنا تمہارے لیے بالکل ضروری ہے۔

کسی نظام فکر کے بہترین نمائندے کا انتخاب کر لو۔ پھر جو کچھ وہ کہتا ہے اس کو بار بار پڑھو۔ یہاں تک کہ تم اس کی روح اور اس کے عام نقطۂ نظر کو اچھی طرح سمجھ چکے ہو لیکن جو کچھ وہ کہتا ہے ابھی اس پر حکم نہ لگاؤ۔ اس پر یقین نہ کرو۔ اس کے خیالات پر ہمدردانہ غور کرو۔ لیکن انتہائی سمجھ کر اس کو قبول نہ کر لو۔ یاد رکھو کہ وہ بہت سارے فلسفیوں میں سے ایک فلسفی ہے۔ وہ فلسفیانہ افکار کے ایک نوع کی نمائندگی کرتا ہے۔ دوسرے انواع کے عظیم الشان نمائندے بھی موجود ہیں۔ کوئی فلسفی تمہیں یہ دھوکا نہ دے کہ "کیمیائے اکبر" کا صرف وہی مالک ہے جس سے تمام فلسفیانہ رموز و افکار منکشف ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ تمہیں خود اپنی ذات سے اس کی تلاش کرنی چاہیئے۔ تمہیں کسی ایسے فلسفی کے جادو میں نہ آجانا چاہیئے جس کی تصانیف سے تمہیں یہ معلوم ہوتا ہو کہ اس نے اس کیمیا کو پالیا ہے۔ "فلسفہ حقیقت کے رازہائے سربستہ کی دائمی تلاش ہے۔ کوئی ایک نظام فکر، یا کوئی ایک فلسفی، خواہ وہ کتنا ہی عظیم الشان کیوں نہ ہو، اس کے تمام علوم و فہوم کا اجارہ دار نہیں بن سکتا۔ نہ ہی فلسفہ اصطلاحی الفاظ کی مردہ ہڈیوں میں محدود ہو سکتا ہے۔ وہ کسی محدود ذہن یا مجموعہ اذہان سے مستنفذ نہیں ہو سکتا۔ وہ تمام حدود سے باہر ہے۔ ساری اشیاء کا ابدیت کی روشنی میں مطالعہ کرنا۔ یہ تھی اسپنوزا کی استغراق پیدا کرنے والی خواہش۔ اگر اس کو نہایت مشکل قرار دیا جائے تو اسی فلسفی کے ایک مخلد الذکر مقولے سے ہماری ہمت بڑھتی ہے، "تمام عمدہ چیزیں اتنی ہی مشکل ہوتی ہیں جتنی کہ وہ نایاب۔"

۳۔ تعلیم کا دوری نظریہ اور اس کا انطباق فلسفے کے مطالعے پر

اے ین وائٹ ہڈ (A.N.WHITEHEAD) نے کسی جگہ تعلیم پر ایک عمیق النظر[1] بحث کی ہے اور ایک نہایت دلچسپ و قیمتی نظریہ پیش کیا ہے جس کا انطباق فلسفے کے مطالعہ پر بھی ہو سکتا ہے۔ ہم اس نظریے کو تعلیم کا دوری نظریہ کہیں گے۔

وائٹ ہڈ کا خیال ہے کہ کسی دائرہ علم پر مہارت حاصل کرنے کے لیے تین ضروریات کا پورا ہونا ضروری ہے۔ یہ دلچسپی، ضبط اور آزادی ہیں۔ جو چیز طالب علم کے لیے دلچسپ نہیں ہوتی، اس پر وہ اپنی قوت نہیں صرف کرتا۔ جس چیز پر مہارت حاصل کرنی ہے وہ طالب علم کے لیے اتنی دلچسپ ہونی چاہیئے کہ وہ اس کو پوری پوری طرح سمجھنے کی خواہش محسوس کرنے لگے۔ لیکن خواہش پیدا کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اس مضمون کی اصطلاحات سے کشتی لڑ کر اس کی کمر توڑ دے۔ تفصیلات کا علم صبر، مواظبت و محنت کے ساتھ مطالعہ کر کے حاصل کیا جانا چاہیئے۔ اس کو ڈسپلن یا ضبط کہا جاتا ہے لیکن یہ تمام تفصیلات دائمی طور پر یاد نہیں رکھی جا سکتیں۔ ان پر قابو حاصل ہو جانے کے بعد یہ ذہن سے نکل جاتی ہیں۔ اور اکثر پھر واپس بھی نہیں ہوتیں۔ اگر طالب علم کو یقینی طور پر اس قوت کا استعمال کرنا ہے۔ جو اس دائرہ علم سے حاصل ہوتی ہے تو پھر ان تفصیلات کو اس کے ذہن سے نکل جانا ہی چاہیئے کیونکہ طالب علم کو تو چاہیئے کہ وہ اس علم کے قوانین و اصول کی تہہ تک جا پہنچے۔ اور تفصیلات محض وہ آلات قرار دیئے جانے چاہئیں جن کی وجہ سے وہ ان اساسی اصول پر

---

[1] دیکھو وائٹ ہڈ کی کتاب (THE AIMS OF EDUCATION AND OTHER ESSAYS) کا تیسرا باب (THE RYTHMIC CLAIMS OF FREEDOM AND NECESSITY)۔ یہاں پر ہبر برٹ جرنل جلد ۲۱ صفحہ ٦٥٠ وغیرہ سے مواد لیا گیا ہے۔

تو وہ دسترس حاصل کر سکے۔ اس عمیق بصیرت سے طالب علم کو آزادی حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ اسی کی وجہ سے وہ اس دائرہ علم کا اس قدر ماہر ہو جاتا ہے کہ نئی چیزوں کو پیدا کر کے اس علم میں اضافہ کر سکتا ہے۔ اس طرح کسی مضمون میں مہارت حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم دلچسپی سے ابتدا کریں، ضبط سے ہو گزریں اور آزادی تک جا پہنچیں۔ یہ ہے وائٹ ہڈ کا نظریۂ تعلیم۔

بہر حال وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ ہر طالب علم کے لیے ان تینوں ضروریات کا اس کی تعلیم کے ہر مرحلے میں پورا ہونا ضروری ہے۔ اسی وجہ سے وائٹ ہڈ کے نظریے کو دوری نظریہ کہتے ہیں۔ جوں جوں طالب علم اپنے مطالعے میں ترقی کرتا جاتا ہے اس کو استاد کی سی آزادی محسوس کرنی چاہیئے۔ اور جس دائرہ علم میں وہ مہارت حاصل کرنے کی کوشش کر رہا ہے اس کو چاہیئے کہ اس میں اپنی دلچسپی باقی رکھے اور اس کی تشفی بھی کرتا جائے اور جب تک کہ دلچسپی اور آزادی دونوں کی تشفی نہ ہوتی جائے (حتیٰ کہ اس وقت بھی جب وہ تفصیلات سے کشتی لڑ رہا ہو) طالب علم کا اپنے مضمون سے شغف اور اس کی اہمیت کا احساس مفقود ہوتا جائے گا۔ اس کا کام ایک مسلسل و بے معنی بیگار بن جائے گا۔ اسی لیے کسی مضمون کے مطالعے میں ابتدا سے انتہا تک دلچسپی، ضبط و آزادی باری باری سے موجود ہونے چاہئیں۔ مہارت تامہ کی غایت تک پہنچنے کے لیے یہی دوری حرکت مسلسل جاری رہنی چاہیئے۔ اسی لیے وائٹ ہڈ کا یہ کہنا صحیح ہے کہ ہم اپنے نوجوانوں کی تعلیم کی تکمیل پروفیسروں کی محض بکواس سے ہرگز نہیں کر سکتے۔ بعض علم کا محرک وہ خواہش ہونی چاہیئے جو دلچسپی کی تشفی چاہتی ہے اور بعض کا محرک تفصیلات پر مہارت حاصل کرنے کی وہ آرزو جس سے ضبط یا ڈسپلن کی تشفی ہوتی ہے۔ لیکن ساتھ ساتھ ایسے وقفے بھی ہونے چاہئیں جس میں آزادی بھی تشفی پا سکے۔ شروع سے آخر تک یہاں تعلیم ذات کے اصول کو تسلیم کیا گیا ہے۔

تعلیم کے اس دوری نظریے کا فلسفے کے مطالعہ پر انطباق کرتے ہوئے طالب علم یہ پائے

گا کہ وہ اس نظریے کے مطالبات کو اسی صورت میں بہترین طریقے سے پورا کر سکتا ہے اور اپنے کام سے اسی وقت پورا فائدہ حاصل کر سکتا ہے جب وہ کسی ایک مضمون کو تین دفعہ پڑھے۔ جو کچھ تمہیں پڑھنا ہے ایک دفعہ دلچسپی کی خاطر پڑھو۔ ہر چیز کو سمجھنے کی کوشش نہ کرو۔ جو تصورات تمہارے لیے صاف نہ ہوں ان کو محض نوٹ کر لو۔ عبارت کو محض یہ دریافت کرنے کی خاطر پڑھو کہ اس میں تمہاری دلچسپی کی کون کون سی چیزیں ہیں۔ پڑھتے وقت اپنے تخیلات کو مختلف تصورات سے مصروف بازی رکھو۔ عمداً اس بات کی کوشش کرو کہ اس سرسری مطالعے سے تمہیں جتنی لذت حاصل ہو سکے حاصل ہو جائے۔ کیونکہ یہ محض دلچسپی کی تشفی کی خاطر پڑھا جا رہا ہے۔ اس کافی تیز مطالعے کے ختم ہو جانے کے بعد ایک لحظے کے لیے کتاب کو نیچے رکھ دو اور اپنی ذہنی کیفیت کو بدل ڈالو۔ اب یہ ارادہ کر لو کہ تم اس منتخب عبارت کو سمجھنے کی پوری کوشش کرو گے۔ اس ارادے کی تشفی کی خاطر آہستہ آہستہ احتیاط کے ساتھ پھر پڑھو۔ اس کو ضبط یا ڈسپلن کی خاطر پڑھو۔ یہ کافی مشکل کام ہوگا کیونکہ اب تمہارے ذہن کا مقابلہ مصنف کے ذہن سے ہو رہا ہے۔ اگر وہ غالب نظر آئے تو پست ہمت نہ ہو جاؤ۔ اس کی مصطلحات سے مقابلہ کرو۔ اس کے اہم جملوں اور سطروں کے نیچے لکیر کھینچو۔ اس کے استدلال کی تحلیل کرو اور اس کا ایک خاکہ بناؤ۔ اگر وہ اس عبارت کے لکھنے میں وقت صرف کر سکتا تھا جیسا کہ اس نے کیا اور اس کی تحریر کے طبع کرنے کے لیے اس کے ناشرین اخراجات برداشت کر سکتے تھے تو یقیناً تم بھی اتنی کوشش کر سکتے ہو کہ اسی کے طریقے سے اس کے خیالات کو سوچو۔ اگر تمہارا یہ خیال ہے کہ وہ خود نہیں جانتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے تو اس کا بار ثبوت تمہاری گردن پر ہے۔ ممکن ہے کہ خود تم اس قدر تیرہ دماغ یا کاہل ہو کہ اس کے خیالات کی تہہ تک نہ پہنچ سکے۔ لیکن اس امر کا اعتراف کرنے کے پہلے تمہیں مکرر غور کرنا چاہیئے۔ اور سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ اب شاید تم نے دوسرا سخت مطالعہ ختم کر لیا ہے اور دلچسپی اور ضبط دونوں کے مطالبات کی تشفی کر دی ہے۔ اب پھر اپنی ذہنی کیفیت

کو بدل ڈالو اور آزادی کی تشفی کے لیے تیار ہو جاؤ۔ انتقاد یا استنطاق کا پہلو اختیار کرو۔ اپنے اور مصنف کے درمیان مکالمہ کرو۔ اپنے نفس سے پوچھو کہ کیا وہ مصنف کے اساسی تصورات سے، جیسا کہ اب وہ اس کی سمجھ میں آئے ہیں، اتفاق کرتا ہے۔ مصنف سے مختلف ذہنی سوالات کرو۔ ان مسلمات کو تشکیل دینے کی کوشش کرو جو اس کی تحریر میں پوشیدہ ہیں۔ جو کچھ کہ اس نے کہا ہے اس سے کم از کم وقتیہ طور ہی پر ایک خاص اثر مرتب ہونے دو۔ اس کے مضمون کی آہستہ آہستہ ورق گردانی کرو اور اس کے استدلال کے اہم حصے کا خلاصہ کرو۔ یہ تیسرا مطالبہ تمہاری آزادی کے مطالبے کی تشفی کرے گا۔ اب تمہیں اس بات کے لیے تیار ہو جانا چاہیے کہ جو کچھ تم نے پڑھا ہے اس پر فلسفیانہ بحث کرنے کے لیے جماعت میں یا کسی استاد یا دوست کے پاس جاسکو۔ تمہیں اپنے کام میں ایک قسم کی مہارت کا احساس ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ آدمی اپنے ذہنی کیفیات میں تغیر نہیں پیدا کر سکتا جس طرح کہ وہ برقی روشنی کو کھول یا بند کر سکتا ہے لیکن تعلیم کی ان تین اہم ضروریات کو تسلیم کرنا اور اپنے کو جہاں تک ممکن ہو سکے ان کی اثر پذیری کے لیے ملائم بنانا نہایت اہمیت رکھتا ہے۔

ہر جدید سبق میں اس دوری عمل کی تکرار کرو اور اس مضمون کا نصاب ختم ہونے تک تم اپنے کو فلسفے کے سمجھنے اور اس کی گہرائیوں کا اندازہ کرنے کے قابل پاؤ گے۔ یہ تمہاری فطرت کے تینوں بنیادی مطالبوں کی تشفی کرے گا۔ یہ ایک ایسی چیز ہے جو مشکل ہی سے ہر مضمون کے متعلق کہی جاسکتی ہے۔ استقامت سے اس کا یہاں تک مطالعہ کرو کہ تم اس کے ماہر ہو جاؤ۔ اور پھر تمہیں وہ بہترین عقلی مسرت حاصل ہوگی جو خصوصیت کے ساتھ فلسفیانہ علم ہی میں پائی جاتی ہے۔

باب ۴

فلسفیانہ طریقہ

۱۔ فلسفیانہ طریقے کی اہمیت

کیا فلسفے کے عملی اصطلاحی طریقے بھی ہیں؟ کیا استدلال کے ایسے خاص طریقے پائے جاتے ہیں جو ان کے استعمال کو جاننے والے کو تلاشِ حقیقت تک پہنچا سکتے ہیں؛ فلسفے میں بعض ہی سوال اتنی اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ ان کے جواب ہی سے اس امر کا تعین ہو سکتا ہے کہ آیا فلسفے کو بھی نجوم و کیمیا کی طرح کہنہ اور کاذب علوم کے عقلی انبار میں چھوڑ دیا جا سکتا ہے۔ یا اس کو علم انسانی کے جدید شعبوں میں ایک دائمی مرتبہ عطا کیا جا سکتا ہے۔

فلسفے کی ہر نوع نے جو نئی دنیا میں رتبہ حاصل کیا ہے، ایک خاص طریقے کے ساتھ ترقی کی ہے۔ ہر نوع کے سمجھنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اس کے استدلال کے بنیادی طریقے یا طریقوں کو سمجھا جائے۔ جن مفکرین نے فلسفے کی ہر نوع میں نہایت قیمتی اضافے کیے ہیں انہوں نے عمداً مخصوص طریقوں سے اپنی تحقیقات کو جاری رکھا ہے۔ علاوہ ازیں اسی درجے کہ انہوں نے دراصل، وہی طریقہ یا طریقوں کا استعمال کیا ہے۔ ہم فلسفیوں کو کسی نوع فکر کے نمائندے قرار دینے میں حق بجانب ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ فلسفی اپنے مخصوص نظریات و تعلیمات کی تکمیل میں اکثر ایک دوسرے سے کافی اختلاف رکھتے ہیں۔

کسی مفکر کے رتبے کے جانچنے کا یہ اچھا معیار ہے کہ آیا وہ اپنے نتائج تک اتفاقاً جا پہنچا ہے یا کسی خاص طریقے سے۔ فلاسفہ ہمیشہ اس معیار کا استعمال کرتے رہے ہیں، غیر فلسفیوں نے جو زندگی کے فلسفے کی توضیح کی ہے اس کو اس لیے تسلیم نہیں کیا جاتا ہے کہ یہ ضرب المثل کی سی نوعیت رکھتا ہے اور اس میں وہ توافق نہیں پایا جاتا ہے جو کسی خاص طریقے سے تعمیر شدہ فلسفے میں ہوتا ہے۔ اکابر فلاسفہ کی تحریرات میں بہت ساری مغلق یا مبہم عبارتیں صرف انہی لوگوں کی سمجھ میں آتی ہیں جنہوں نے ان کی تصانیف کو اتنا پڑھا ہے کہ ان کے طریقے سے واقف ہو گئے ہیں۔ اس لیے طالب علم کا یہ جان لینا کہ عام طور پر فلسفیانہ طریقہ کیا ہے اور نیز وہ مخصوص طریقے کیا ہیں جن کو فلسفے کے مختلف مذاہب اختیار کرتے ہیں، نہایت اہمیت رکھتا ہے۔

۲۔ استخراجی نظامات کی عام ساخت

ہمیں نکتہ رس و تیز فہم علمائے ریاضیات و علمائے منطق کی جفاکش تحقیقات کا شکر گزار ہونا چاہیے کہ زمانہ جدید میں ان کی وجہ سے استخراجی نظامات کی عام صوری ساخت واضح و متعین کر دی گئی ہے۔ یہ نظامات چند اصول موضوعہ و مسلمات پر مشتمل ہوتے ہیں۔ جن عام تصورات کا ان اصول موضوعہ و نظامات میں استعمال کیا جاتا ہے ان کی صحت کے ساتھ تعریف کر دی جاتی ہے۔ ان کو "ابتدائی تصورات" کہا جاتا ہے۔ استخراجی نظام کے اصول موضوعہ و تعریفات اپنے نظام میں مستقل سمجھے جاتے ہیں گو وہ کسی دوسرے نظام میں مستقل نہ ہوں۔ انہی اصول موضوعہ و تعریفات پر مسائل اثباتی کا مدار ہوتا ہے۔ ہر مسئلۂ اثباتی کا ثبوت بالآخر نظام کے ابتدائی عناصر پر منحصر ہوتا ہے۔ لیکن ان مسائل اثباتی کا ایک سلسلہ قائم ہو سکتا ہے جو ایک دوسرے کے ثبوت میں استعمال کیے جاتے ہیں۔ استخراجی نظام مسائل اثباتی کے تمام مجموعے پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس میں ان کے ثبوت اور وہ ابتدائی عناصر بھی داخل ہیں جن پر یہ مبنی ہیں۔ اگر وہ استدلال

جس سے یہ مسائل اثباتی ثابت کیے جاتے ہیں، صائب و تدقیق ہو تو سارے استخراجی نظام میں باطنی توافق ہوتا ہے۔ اس توافق کا ایک اہم معیار یہ ہے کہ اس نظام میں موجودات کا ایک بالکل مختلف مجموعہ رکھ دیا جاتا ہے۔ اگر نظام کی صورت میں بغیر کسی تغیر کے پیدا ہوتے کے یہ تبدیلی ممکن ہو سکے تو ہم یہ جان لیتے ہیں کہ اس نظام میں ایک اعلیٰ درجے کا باطنی توافق پایا جاتا ہے۔

ایسے نظام استخراجی کی ایک مثال علم ہندسہ مستوی ہے۔ پانچ علوم متعارفہ اور ان کی حدود کی تعریفات جو ان علوم متعارفہ میں استعمال ہوتے ہیں، اس نظام کے ابتدائی عناصر ہیں اور وہ قضایا جو ان علوم متعارفہ کے ذریعے ثابت کیے جاتے ہیں، مسائل اثباتی ہیں۔ ان تمام سے نظام علم ہندسہ مستوی کی تشکیل ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا نظام ہے جس میں تقریباً کامل باطنی توافق پایا جاتا ہے۔ حال میں دوسرے ابتدائی تصورات کے استعمال سے بہت سارے دوسرے علوم ہندسہ کی تعمیر ہوتی ہے۔ مثلاً ریمان کا علم ہندسہ۔ ان میں سے ہر ایک میں توافق کا ایک اعلیٰ درجہ موجود ہوتا ہے۔ ارسطو کی منطق قیاسی ایک دوسرا استخراجی نظام ہے جس میں حقیقی توافق ذات پایا جاتا ہے۔ لیکن حال میں علمائے منطق نے بہت ساری ایسی منطق دریافت کر لی ہیں جو اتنی ہی یا اس سے زیادہ متوافق ہیں۔

۳۔ استخراجی فلسفیانہ نظامات

تمام فلسفیانہ فکر اپنی ساخت کے لحاظ سے اصل میں استخراجی ہوتی ہے گو وہ کتنی ہی استقرائی حیثیت کا اظہار کیوں نہ کرے۔ بالفاظ دیگر کوئی فلسفی اس امر پہ کتنا ہی مصر کیوں نہ ہو کہ وہ مادی واقعات سے یا تجربہ حواس سے یا ایسے جزی معطیات سے ابتدا کرتا ہے۔ جو ہر ایک کے مشاہدے و ملاحظے کے لیے موجود ہوتے ہیں تاہم وہ ان معطیات کی توجیہہ کے لیے بعض اساسی اصول کو ضرور استعمال کرتا ہے۔ ایمانیول کانٹ جو ایک عظیم الشان جرمن

فلسفی ہے اور جس نے انتقادیت عقلِ نظری لکھی ہے اور جس نے دراصل فلسفے کو انتقاد پسند اور باطریق بنایا ہے۔ ان اصول کو جو معطیات کی توجیہہ کے لیے استعمال ہوتے ہیں حضوری اصول کہتا ہے۔ کیونکہ وہ ان کو تجربۂ حواس سے منطقی طور پر مقدم مانتا ہے۔ یہ کانٹ کے نزدیک وہ شرائط ہیں جو علم انسانی کو ممکن بناتے ہیں۔ ان حضوری اصول میں سے بعض کو اس نے مقولات کہا ہے۔ اسی واسطے بعض دفعہ فلسفی معطیات حواس پر مقولات کے انطباق کا ذکر کرتے ہیں۔ کانٹ نے دوسرے عام اصولوں کو عقلِ نظری کے ڈھانچے، تنظیمی تصورات اور وجدانات محض کہا ہے۔ اس امر سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ اس نے ان کو کن ناموں سے پکارا، یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اس نے ان کو ہر فکر کے اوّل درجے کی لابدی ضروریات قرار دیا ہے۔ جب کانٹ نے اپنے مشہور و معروف سوالات اٹھائے کہ علم انسانی کیسے ممکن ہے؟ حضوری یا منطقی طور پر وہ ضروری اصول کیا ہیں جو علم کے امکان کا باعث ہیں؟ وہ شرائط کیا ہیں جو ہر علم کے لیے لابدی ہیں؟ تو وہ فلسفیانہ مسائل پر غور کرنے کے ایک نئے طریقے کا موجد اور فلسفۂ انتقاد کا بانی قرار پایا۔ اس نے اس امر کو بالکل تسلیم کر لیا کہ یہ حضوری اصول مقولات، ڈھانچے، وجدانات، اتنے ہی اساسی ہیں جتنے کہ عالم ریاضیات کے نزدیک علوم متعارفہ و تعریفات۔ لہٰذا یہ جاننا نہایت ضروری ہے کہ وہ ابتدائی اصول کیا ہیں جن پر علم کا انحصار ہوتا ہے[1]۔

فلاسفۂ جدید کا اس امر پر عام طور پر اتفاق ہے کہ فلسفیانہ تفکر، اصول توجیہہ یا مقولات کا استعمال و استناج ضرور کرتی ہے۔ گو ان میں سے بعض فلسفی علم انسانی کی اس مخصوص تحلیل کے متعلق اہم شبہات رکھتے ہیں جو کانٹ نے پیش کی ہے۔ فلسفیانہ فکر تامل پر مبنی ہے۔ وہ فہم عام، سائنس، فن، مذہب کے مختلف معطیات کو جمع کرتی ہے اور ان معطیات پر ان عام تر

---

[1] میری کتاب (ANTHOLOGY OF MODERN PHILOSOPHY) میں کانٹ کے انتخابات دیکھو۔

مقولات کے ساتھ فکر کرتی ہے جو علم کے کسی مخصوص شعبے میں استعمال کیے جاتے ہیں۔ ان عام تر مقولات کا جاننا ضروری ہے۔ کسی فلسفی کے استدلال کا اچھی طرح سمجھنا محض اس امر پر منحصر ہے کہ ہم اس فلسفی کی توجیہہ کے اساسی اصول سمجھ جائیں۔ کسی مخصوص فلسفی کی تصانیف کے ابتدائی تصورات کیا ہیں؟ اس سوال کے پوچھنے میں طالب علم کو کبھی گریز نہیں کرنا چاہیئے۔

۴۔ فلسفیانہ تفکر کے مفروضات

فطرتاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ایسے عام اصول بھی پائے جاتے ہیں جو فلسفے کی ہر قسم کے تحت موجود ہوتے ہیں۔ ہم نے ابھی یہ کہا ہے کہ ہر فلسفی انفرادی طور پر اساسی مقولات کے ایک مجموعے کا استعمال کرتا ہے۔ لیکن کیا کوئی ایسا مجموعہ بھی ہے جو ہر فلسفی کو، خواہ وہ ذاتی طور پر کسی بھی قسم کے فلسفے کی نمائندگی کرتا ہو، تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ کیا کوئی مشترک و کلی اصول موضوعہ کا ایسا مجموعہ بھی ہے جس پر سارے فلسفے کا انحصار ہوتا ہے۔

اس امر کا کشادہ پیشانی کے ساتھ اعتراف کیا جانا ضروری ہے کہ بعض انتہائی اضافیت پسند اور سخت متشکک ایسے بھی ہیں جو اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ اصول کا کوئی ایسا مشترک مجموعہ پایا جاتا ہے جو سارے فلسفے کی بنیاد قرار دیا جا سکے۔ ان متفکرین کا یہ استدلال ہے کہ فلسفے کا تعین لازمی طور پر یا تو شخصی و انفرادی خصوصیات طبع سے ہوتا ہے یا اس معاشرتی ماحول سے جس سے فلسفی تعلق رکھتا ہے۔ ایسے متفکرین کے نزدیک فلسفیانہ مسائل میں اتفاق کا حاصل کرنا قطعاً ناممکن ہے۔ ہمارا فلسفہ وہی ہوگا جو ہم ہیں یا جو ہمارا نظام معاشرتی ہے انہی میں سے ایک نہ ایک ہر فلسفیانہ نظام کا مبدائے انتہائی ہوتا ہے اور اتحاد عمومی ناممکن ہے۔

ان اختلافات کے مدنظر جو زمانہ گذشتہ کے فلسفیانہ نظامات میں ہمیشہ پائے جاتے

تھے اور اب بھی موجودہ زمانے کے نظامات میں ملتے ہیں۔ اس رائے کی تائید میں کافی دلیل موجود ہے۔ تاریخ فلسفہ کا مبتدی بہت جلد یہ خیال قائم کر لیتا ہے کہ ہر بعد میں آنے والے فلسفی نے اپنے پیشرو کے آراء کو مسمار کر دیا اور ہر ایک نے ایسے نظری نظام کی بنا ڈالی جو خود اس نظام کے اتنا ہی قابلِ جراحت نکلا جس کو کہ اس نے تباہ کیا تھا۔ یا کم از کم بعد میں آنے والے مفکرین نے اس کو تار تار کر دیا۔ تاریخ فلسفہ کے پہلے تعارف سے یہ اثر قائم ہوتا ہے کہ یہاں بت شکنی کا بازار خوب ہی گرم ہے۔

اس امر کا بھی اعتراف لازمی ہے کہ جو فلسفی یہ بتلانے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان کی رائے میں فلسفیانہ طلب کے عام مفروضات کیا ہیں۔ وہ بھی ہمیشہ ان مفروضات میں وہی رنگ پیدا کر دیتے ہیں جو خود ان کے اپنے خاص فلسفے سے مختص ہوتا ہے۔ فلسفی کے لیے یہ نہایت ہی مشکل امر ہے کہ وہ سارے فلسفیانہ تفکر کے اساسی مفروضات کو ان مفروضات سے جدا کر دے جو اس کے اپنے فلسفے سے مخصوص ہیں۔ اس کی شہادت اس واقعے سے ملتی ہے کہ کوئی فلسفی اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ وہ کسی ایک ہی قسم کے فلسفے سے مختص کر دیا جائے۔ اپنے قلب کی گہرائیوں میں ہر فلسفی یہ محسوس کرتا ہے کہ دوسرے فلسفیوں کے نظریات میں بھی بہت کچھ صداقت پائی جاتی ہے۔ اس لیے وہ یہ باور کرنا چاہتا ہے کہ اس کی رائے اس معنی کر کے بے مثل ہے کہ اس کا فلسفہ دوسروں کے فلسفے کی نسبت متخالف آراء کی صداقت پر زیادہ حاوی ہے۔ ایسے مفکر کو تصوریت یا حقیقیت یا نتیجیت کا حامی کہنا یا اس کو کسی اور فلسفیانہ نام سے پکارنا اس کی ویسی ہی ہتک کرنا ہے جیسی کہ کسی بیل کے سامنے سرخ جھنڈا ہلانا۔ تاہم جس کسی کو فلسفے کی کہانی بیان کرنی ہوتی ہے جو لوگوں کی سمجھ میں آسکے۔ اس کو اس خطرے میں پڑنا ہی پڑتا ہے۔ اس کو ان عنوانات کا استعمال کرنا ہی چاہیئے۔ اور وہ ایسا کرنے میں حق بجانب بھی ہے کیونکہ خود فلسفی اس جرم کے مرتکب ہوتے ہیں کہ وہ سارے فلسفیانہ تفکر کے عام اصول کو ان اصول سے خلط ملط کر دیتے ہیں۔

جو فلسفے کی کسی ایک نوع سے یا خود ان کے اپنے شخصی نقطۂ نظر سے مخصوص ہیں۔ جب فلسفی اصول کے ان اقسام میں تمیز کرتے ہیں تو پھر یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ ہم اس خارجی و کلی فلسفے کے لیے ایک نام تجویز کریں۔ اور پرانے ناموں کو خصوصی آراء کے لیے اٹھا رکھیں۔ یا ان کو بالکلیہ ترک ہی کر دیں۔ یہ فلسفیوں کا ہی قصور ہے کہ ان مشترک اصول کو واضح اور اجاگر نہیں کیا گیا جن پر ان سبھوں کا اتفاق ہے اور فلاسفہ میں بظاہر کوئی اتحاد و اتفاق نہیں بہر حال یہ امر کہ ان اصول کو واضح نہیں کیا گیا' اس بات کا ثبوت نہیں کہ یہ وجود ہی نہیں رکھتے یا اپنی فطرت ہی کے لحاظ سے ناقابلِ علم ہیں۔ فلسفی بننے کے لیے کم از کم یہ فرض کرنا تو ضروری ہے کہ کوئی چیز ایسی بھی پائی جاتی ہے جس کو فلسفہ کہتے ہیں اور جس کے لیے ہم اپنی قوتیں صرف کرنے میں حق بجانب ہیں۔ کم از کم یہ ایک ایسا اصول معلوم ہوتا ہے جس کے متعلق کوئی سچا فلسفی سنجیدگی کے ساتھ شبہ نہیں کر سکتا۔

۵۔ فلسفے کے مفروضات کے متعلق ہاکنگ کا بیان

امریکن فلاسافیکل اسوسی ایشن کے ایک حالیہ اجلاس میں پروفیسر ڈبلیو۔ ای ہاکنگ (W.E.HOCKING) نے اپنے صدارتی خطبے میں فلسفیانہ عزم کے اساسی مفروضات کے تشکیل کی اہم ضرورت کی طرف حاضرین کی توجہ منعطف کی اور انہوں نے خود ان مفروضات کو ظاہر کرنے کی ایک نہایت قابلِ تعریف اور سنجیدہ کوشش بھی کی ہے۔ ہم یہاں ان کی پیش کردہ فہرست پر مختصر طور پر غور کریں گے۔

اولاً فلسفی کو یہ ماننا چاہیئے کہ دنیا میں بڑی معانی پائے جاتے ہیں۔ معنی کا انکار کرنا فلسفے کی اصل جڑ ہی کو کاٹ ڈالنا ہے اور جو لوگ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ سارے معنی عدیم البقا ہیں، یا مشکوک حقیقت رکھتے ہیں۔ وہ محسوس کرتے ہیں کہ ان کا فلسفیانہ تفکر سے جو شغف تھا وہ زائل ہوتا جا رہا ہے۔ ان کی جدت ماری جاتی ہے۔ وہ عالم ہرزہ گو بن کر

رہ جاتے ہیں یا فلسفیانہ صداقت کو چھوڑ کر کسی اور تلاش میں لگ جاتے ہیں۔ لیکن اس مفروضے کی توجیہہ ہمیں اس طرح نہیں کرنی چاہیئے کہ صرف جزی معنی ہی کا وجود ہے اور ان جزی معنی کی کلیت بے معنی ہے۔ اگر جزی معنی کا وجود ہے تو پھر معنی واحد کا وجود بھی ضروری ہے یا کم از کم دنیا من حیث کل کے بھی معنی ہونے چاہئیں تاکہ جزی معنی کا وجود ممکن ہو سکے۔ کیونکہ جیسا کہ ہاکنگ بجا طور پر کہتا ہے۔ "جب تک کہ کل حیات کے معنی نہ ہوں، حصص کے معنی پر فریب ہوں گے۔"[1] اور یہی بات اور زیادہ شدت کے ساتھ ان کلیتوں کے متعلق بھی صحیح ہے جو اور زیادہ عام ہوتی ہیں۔ مثلاً مملکت، بنی نوع انسان، دنیا۔ محض اس وجہ سے کہ جب ہم نئے معنی سے کیف اندوز ہونا چاہتے ہیں اور خصوصاً عظیم تر کلیتوں کے معنی سے، تو یہ جام چھلک جاتا ہے۔ ہمیں ان کلیتوں کے معنی کے وجود کی طرف سے اندھے نہ بن جانا چاہیئے۔ وسیع تر معانی اس شعاع کے مانند ہیں جس کا ٹنی سن نے اپنی ایک مشہور نظم میں ذکر کیا ہے۔ یہ بات خصوصیت کے ساتھ جامع ترین معنی یعنی کل کے معنی کے متعلق صحیح ہے۔ یہ فریب بخش ہیں، بعید ہیں اور جب کسی ایسے کل کے معنی جو کم وسیع ہے تاریک ہو جائیں اور نظر سے غائب ہو جائیں تو ہمیں ان جامع ترین معنی کا اور زیادہ سختی کے ساتھ تعاقب کرنا چاہیئے۔

دوسرا مفروضہ جو ہر فلسفی کو تسلیم کرنا چاہیئے یہ ہے کہ انسان اپنی عقل اور دیگر ساز و سامان کے ذریعہ سے جزی معانی کو، اور کل کے معنی کو بھی، یا اس میں سے کسی حصّے کو سمجھنے کی قابلیت رکھتا ہے۔ اگر کسی مخصوص معاملے میں ہم معنی کے دریافت کرنے میں ناکامیاب بھی رہیں تاہم ہمیں یہ فرض کر لینا چاہیئے کہ معنی ضرور موجود ہیں اور اگر ہم ان پر

---

[1] میری کتاب (ANTHOLOGY OF MODERN PHILOSOPHY) سے نقل کیا گیا۔ اس کتاب میں ہاکنگ کے خطبہ صدارتی کا زیادہ تر حصہ دیا گیا ہے جو فلاسوفیکل ریویو کی جلد ۲۷ صفحہ ۱۴۰ تا صفحہ ۱۵۵ سے ماخوذ ہے۔

"ابدیت کی روشنی" میں نگاہ ڈالیں تو ہم انہیں دریافت کرنے کے قابل ہوں گے۔ ہم "اسرار ازل" پر جیسی چاہیں بحث کریں، تاہم ہمیں ناامید نہ ہو جانا چاہیئے کہ ہم اپنی عقل کی مدد سے اس راز کو کسی قدر فاش نہیں کر سکتے۔ اس دوسرے مفروضے کا انحصار پہلے مفروضے پر ہے "کیونکہ یہ فرض کرنا کہ دنیا نے معنی کے ایسے متلاشی پیدا کیے ہیں جو ان کی قیمت نہیں جانچ سکتے ایک بالکل بے معنی حالت کا فرض کر لینا ہے، اور اس مفروضے سے ہمارا پہلا اصول موضوعہ ہمیں باز رکھتا ہے۔" (ہاکنگ)

تیسرا اور آخری مفروضہ یہ ہے کہ اشیاء کے معنی کا جاننا قیمت رکھتا ہے۔ اور بہ حیثیت مفکر ہونے کے ہمارا یہ فرض ہے کہ ہم ان کی تلاش کریں (جزی) معانی و (کلی) معنی کے وجود کی وجہ سے ہم مجبور ہیں کہ ان کی تلاش اس وقت تک جاری رکھیں جب تک کہ یہ حاصل ہو جائیں۔ جیسا کہ ہم معلوم کر چکے ہیں، انسان کی فطرت میں حصول علم کا ایک بے چین کرنے والا تجسس، ایک عمیق خواہش پنہاں ہے۔ جو اس کو ہر تجربے کے معنی نیز دنیا من حیث کل کے معنی کے فلسفیانہ ادراک کی طلب و تلاش پر مجبور کرتی ہے جو واقعہ کو عام طور پر بے معنی سمجھا جاتا ہے۔ اس پر بھی غور کرنا پڑتا ہے اور اس کو ایک وسیع تر کل میں داخل کر کے ایک معنی پہنانے پڑتے ہیں۔ یہ وہ تین انتہائی مفروضات ہیں جن پر ہاکنگ کی رائے میں ساری فلسفیانہ طلب کا انحصار ہوتا ہے۔

کیا ہاکنگ کا یہ خیال درست نہیں؟ ممکن ہے کہ بعض فلسفی یہ خیال کریں کہ ہاکنگ سے یہ سخت غلطی ہوئی ہے کہ اس نے ان تین اصول موضوعہ کو اس طرح بیان کیا ہے کہ ان کا میلان تصوریت کی طرف پایا جاتا ہے اور وہ ان حدود کو بھی صاف کرنے میں ناکام رہا جو اس میں استعمال کیے گئے ہیں۔ بے شک وہ اس معاملے میں ناکام رہا ہے۔ لیکن اگر تصوریت ان تین اصول موضوعہ پر مشتمل ہے تو کیا ہر فلسفی تصوریت پر مجبور نہیں؟ بہر طور ہم اتنی بات تو ماننے پر مجبور ہیں کہ جب بھی ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ہماری بود و باش ایک بے معنی

دنیا میں ہے اور معنی کی تلاش کا انجام ناکامیابی ہو گا تو فلسفے کی جڑیں ہی خشک ہو جاتی ہیں۔

ا۔ فلسفی پر کس طرح تنقید کرنی چاہیئے؟

ہر مخصوص فلسفی کی تصانیف کی بنیاد چند محدود اصول موضوعہ پر ہوا کرتی ہے۔ ان کو بعض دفعہ وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ اکثر پوشیدہ ہی رہتے ہیں۔ عموماً ہر فلسفی یہ کرتا ہے کہ جس رائے کا وہ مخالف ہے۔ اس کے خلاف ان تمام اعتراضات کو بیان کر دیتا ہے جو اس کے خیال میں آ سکتے ہیں اور پھر اپنی توجیہہ پیش کرنے لگتا ہے گویا کہ یہ توجیہہ ان تمام غلطیوں سے مبرّا ہے جن کی اس نے دوسروں میں نشاندہی کی تھی۔ خود اس کے انتہائی مقدمات اکثر پوشیدہ ہوتے ہیں جن کو ہمیں ظاہر کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے فلسفے کے طالب علم کو چاہیئے کہ انتقادی طور پر فکر کرنا سیکھے تاکہ وہ ان پوشیدہ مقدمات و مفروضات کو دریافت کر سکے جن پر کسی مصنف کے عام نظریات مبنی ہوتے ہیں۔ اور خصوصیت کے ساتھ اس کو یہ جاننا چاہیئے کہ فلسفی دوسروں کے آراء کا اتنا مشتاق ہوتا ہے نہ ان سے اتنی ہمدردی رکھتا ہے جتنی کہ اس کو خود اپنے آراء سے ہوتی ہے۔ فلسفیوں کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ اس طرح لکھتے ہیں کہ گویا کہ کسی دوسرے نے فلسفے کے مسائل کو پوری طرح سمجھا ہی نہیں، اور گویا صرف انہوں نے ہی پردہ راز کو اٹھایا ہے۔ فلسفیوں کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ ان کا یہ دعویٰ ہوتا ہے کہ گویا کسی نقاد نے حقیقی طور پر انہیں سمجھا ہی نہیں کیونکہ اگر وہ انہیں سمجھا ہوتا تو وہ ان کی رائے میں عیب جوئی کیسے کر سکتا؟ یہ فلسفی کا نہ کوئی عزور ہے نہ تکبّر۔ گو بعض فلسفیوں میں یہ دونوں عیب ضرور موجود ہوتے ہیں۔ یہ فلسفیانہ صداقت کے متعلق حقیقی بصارت حاصل ہونے کا لازمی نتیجہ ہے۔ مجھے اپنے مطلب کی توضیح کے لیے برنارڈ بوسانکوٹ کی وہ تنقید پیش کرنے دو جو اس

نے ولیم جیمس کی کتاب (PRAGMATISM) ذرتیجیت، پر کی ہے۔

"یہ امر اس فرق کی توضیح کرتا ہے جو فلسفے پر خارج سے نظر کرنے اور اس پر باطن سے غور کرنے میں پایا جاتا ہے کہ چند سو صفحات کے بحث مباحثے کے بعد جیمس کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ درحقیقت اسی رائے کی تائید کر رہا ہے جس کی ابتداء میں اس نے تحقیر کی تھی۔"

میرا خیال ہے کہ یہ عام طور پر مان لیا جائے گا کہ یہ جیمس پر ایک صحیح تنقید ہے۔ لیکن یہاں ہمیں اس اصول پر غور کرنا چاہیئے کہ جس کا اس تنقید میں استعمال ہوا ہے۔ کسی فلسفی کے فلسفے پر خارج سے نظر کرنے اور اس پر باطن سے غور کرنے میں جو فرق و امتیاز قائم کیا گیا ہے وہ نہایت اہم ہے۔ یہ ایک عام قاعدہ ہے کہ جب ایک فلسفی دوسرے فلسفی پر تنقید کرتا ہے تو وہ اس کے فلسفے پر خارج سے نظر کرتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ایک عام قاعدے کے طور پر سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ خود اپنی رائے کی توضیح کرتا ہے تو وہ گویا فلسفے پر باطن سے غور کر رہا ہے۔ ان دونوں طریقوں میں ایک عظیم الشان فرق ہے۔ ایک فلسفی دوسرے فلسفی پر یہ الزام لگا سکتا ہے کہ اس نے اپنے تفکر میں ایک عظیم الشان غلطی کی ہے۔ جیسے کہ جیمس نے لائبنز پر لگایا ہے، جب اس نے لائبنز کے اس نظریے کی توضیح کی ہے کہ ہماری یہ دنیا تمام دنیاؤں سے بہتر ہے۔ تاہم وہی فلسفی اسی چیز کو اختیار کر سکتا ہے جس پر کہ اس نے تنقید کی تھی، جیسا کہ خود ولیم جیمس کرتا ہے۔ جب وہ کہتا ہے کہ حدوث و امکان کی یہ دنیا جس میں ہماری بود و باش ہے، دراصل وہی دنیا ہے جس کی ہمیں ضرورت ہے۔ اس کی بہت ساری مثالیں فلاسفہ کی تصانیف میں ہم کو مل سکتی ہیں۔

اس سے یہ لازم آتا ہے کہ طالب علم کو چاہیئے کہ کسی فلسفیانہ رسالے کے جدلی حصے کو اس کے تعمیری حصے سے بہت کم اہمیت دے۔ جدلی حصے کی اہمیت صرف اس لیے ہوتی ہے کہ اس سے اکثر مصنف کے تنفرات کا پتا چلتا ہے۔ اس سے ہمیں وہ تصورات معلوم ہوتے ہیں جن کو مصنف باور کرنا نہیں چاہتا یا جن کو وہ کسی ایسے تصور کے تحت رکھنا

چاہتا ہے جس کو وہ زیادہ مناسب سمجھتا ہے۔ لیکن تعمیری حصے سے ہمیں خود فلسفی کے خیالات کا علم ہوتا ہے اور اس کا ہمیں تنقیدی نقطۂ نظر سے امتحان کرنا چاہیئے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ آیا یہ ان غلطیوں سے پاک ہے جن کی اس نے دوسروں میں انگشت نمائی کی تھی۔ آیا اس میں دوسری قسم کی اور بری غلطیاں تو نہیں جیسا کہ وہ اپنے پڑھنے والوں کو یقین دلاتا ہے۔ کسی فلسفیانہ بحث پر کلی اعتماد نہیں کرنا چاہیئے۔ گزشتہ باب کے آخر میں جو باتیں کہی گئی ہیں ان کا مجھے یہاں پر اعادہ کرنے دو اور ان کی مکرر تاکید کرنے دو پڑھتے وقت حکم نہ لگاؤ اور سمجھنے کی کوشش کرو۔ اپنی پوری قوت کے ساتھ اس کوشش کا مقابلہ کرو جو ہر فلسفی شعوری یا غیر شعوری طریقے پر اس امر کی تلقین میں کرتا ہے کہ اس نے صحیح فلسفہ دریافت کر لیا ہے۔ اکابر فلاسفہ یہ چاہتے ہیں کہ تم اپنے تفکر میں آزاد و غیر محتاج رہو۔ وہ صرف ان ہی لوگوں کو اپنے حواریوں میں داخل کرنا چاہتے ہیں جو ان کے نظام تصورات سے بخوبی واقف ہیں۔ ان کے تحدیدات اور ان کی قوتوں، دونوں کو بخوبی جانتے ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ پڑھنے والا اپنی رائے محفوظ رکھے۔ وہ چاہتے ہیں کہ ان کے بیانات کا امتحان کیا جائے۔ وہ چاہتے ہیں کہ حیات کے متعلق تمہیں جو نقطۂ نظر حاصل ہو وہ تمہارا اپنا ہو، ان کا نہ ہو۔ پروپیگنڈا کرنے والے فلسفی سے بچتے رہو کیونکہ اس نے غلط پیشہ اختیار کیا ہے۔ اس کا پیشہ تو وعظ تھا یا جریدہ کاری۔ اس شخص کی اتباع کرو جس کے متعلق تمہیں یہ یقین ہے کہ اس نے بنیادی بصیرت حاصل کی ہے۔ لیکن اتباع کے معنی یہ نہیں کہ تم اس کی پرستش غلامانہ یا ذلیل طریقے سے کرنے لگو۔ اتباع محض اس لیے کرو کہ تم بھی شعور ذات کے اس درجے پر پہنچ سکو۔ جہاں تمہیں بھی بصیرت حاصل ہو سکے۔ جیسا کہ ڈبلیو، ای، ہاکنگ کہتا ہے۔ "یہاں تمہیں وہ بصیرت حاصل ہو سکتی ہے جو تمام مستحکم و معین تلبیسات کو، اور ساری دنیا کے متشقی بالذات قدامت پسندیوں، سرمایہ داریوں اور قدامت پسندیوں کے ڈھکوں کو نیست و نابود کر سکتی ہے۔ یہاں تمہیں وہ

چیز بھی ملے گی جو جدت پسندی کے لیے کچھ کم اہمیت نہیں رکھتی یعنی ضروری اور غیر ضروری بہاؤ یا سیلان میں وحدت اور سب سے زیادہ جدید، پر شور، پر آواز، چیزوں اور چھوٹی جدت اور چھوٹی ترقی کے زبردستی مرعوب کرنے والے توضیحات کی موجودگی میں اپنی بصیرت پر پُرسکون اعتماد۔[1]" فلسفے کی قیمتوں میں سے یہ کوئی ادنیٰ قیمت نہیں کہ جو شخص فلسفیانہ غور و فکر کے لیے انہماک کے ساتھ اپنے کو وقف کر دیتا ہے۔ اس کو یہ بصیرت حاصل ہو جاتی ہے۔

---

[1] دیکھو ڈبلیو ای ہاکنگ کی کتاب (HUMAN NATURE AND ITS REMAKING) اشاعت دوم صفحہ ۲۷۸ (ایل پریس)

باب ۵

فلسفے کے شعب و مسائل و انواع کا خاکہ

۱۔ فلسفے کے اہم شعبے

فلسفے کے دائرے پر ایک نظر ڈالنے سے اس کے مختلف شعبوں کا انکشاف ہوتا ہے۔ ام العلوم ہونے کی حیثیت سے فلسفے نے ہر عظیم الشان علم (سائنس) پر گہرا اثر کیا ہے۔ درحقیقت علوم مخصوصہ تمام کے تمام فلسفے ہی کے حصے تھے۔ لیکن رفتہ رفتہ انہوں نے اپنی معین و محدود صورت اختیار کر لی کہ وہ علیحدہ علوم کی حیثیت سے اپنے پیر پر کھڑے ہونے کے قابل بن گئے۔ مثال کے طور پر طبیعیات کو لو جو اٹھارہویں صدی تک بھی فلسفہ طبیعی کہلاتی تھی، اور جامعات میں فلسفے کے شعبے کا ایک حصہ تھی۔ بہت سارے اداروں میں اب بھی نفسیات و تعلیمات فلسفے کے شعبے میں داخل ہیں، گو انہیں اب مستقل علوم سمجھا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مختلف مضامین کا یہ میلان کہ ابتداً وہ فلسفے کے دائرے میں شامل ہوں اور پھر رفتہ رفتہ اس سے جدا ہو کر مستقل حیثیت اختیار کر لیں، اس وقت تک جاری رہے گا جب تک کہ علم انسانی ترقی کرتا رہے گا۔ اس واقعے کی وجہ سے کہ فلسفہ ہمیشہ علوم مخصوصہ کا مادۂ آفرینش رہا ہے اور اس وقت بھی اس کی یہی حالت ہے ان طالب علموں کے لیے جو اپنی زندگی کو سائنٹفک تحقیقات کے لیے وقف کر دینا چاہتے

ہیں، اور بھی ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ فلسفے کے موضوع بحث اور اس کے دائرہ عمل سے واقف ہو جائیں۔ مضمون کے اس ابتدائی خاکے میں صرف انہی مضامین پر غور کیا جائے گا جو اب بھی فلسفے کا ایک حصہ ہیں۔ لیکن جن مضامین نے مستقل حیثیت اختیار کر لی ہے ان سے بحث نہیں کی جائے گی۔

باب اول کے خاتمے پر جو اشارہ کیا گیا تھا اس پر عمل کرتے ہوئے ہم تنقیدی و نظری فلسفے میں بنیادی تقسیم کریں گے۔ اول الذکر کا تعلق زیادہ تر علم انسانی کی تنقید اور استدلال کے عام طریقوں و اصولوں سے ہے۔ اسی لیے اس کے دو اہم شعبے علمیات و منطق ہیں۔ علمیات دو یونانی الفاظ کا مرکب ہے جس کے لفظی معنی 'علم کی سائنس' کے ہوتے ہیں۔ فلسفے کا یہ شعبہ انسان کے علم کی مشینری کا اس غرض سے مطالعہ کرتا ہے کہ یہ معلوم کر لے کہ انسان کس طرح فکر کرتا ہے اور علم کے باطنی شرائط و ضمنی مسلمات کیا ہیں۔ فرانس کے عظیم الشان فلسفی رینی ڈیکارٹ (۱۵۹۶ء تا ۱۶۵۰ء) اور خصوصاً ڈیوڈ ہیوم (۱۷۱۱ء تا ۱۷۷۶ء) اور ایمانوئل کانٹ (۱۷۲۴ء تا ۱۸۰۴ء) کے زمانے سے تمام فلسفیوں نے عام طور پر اس شعبے کو نہایت اہم تسلیم کر لیا ہے۔ ہم علمیات کی پھر سے نفسیاتی و مابعد الطبیعیاتی علمیات میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ اول الذکر علمی اعمال سے تحلیلی و توضیحی طور پر بحث کرتی ہے۔ ثانی الذکر ان اعمال کے نتائج کا مطالعہ کرتی ہے اور علم انسانی میں معنی کی ماہیت اور کائنات من حیث کل میں اس کے رتبے کے متعلق تحقیق کرتی ہے، اسی مطلب کو دوسرے الفاظ میں ہم اس طرح ادا کر سکتے ہیں کہ نفسیاتی علمیات کی دلچسپی زیادہ تر علم سے ہے جس حیثیت سے کہ وہ انسان کی ذہنی فعلیت ہے۔ وہ یہ سوال اٹھاتی ہے کہ ذہن کے ارتقا میں علم کس طرح پیدا ہوتا ہے۔ ذہن کی دوسری حیثیتوں سے اس کا کیا تعلق ہے؟ اور ان میں اس کا کیا رتبہ ہے؟ اس کے برخلاف مابعد الطبیعیاتی علمیات زیادہ تر اس امر سے دلچسپی رکھتی ہے کہ عظیم تر کائنات میں علم کا کیا مرتبہ ہے۔ اور کیا وہ کائنات من حیث کل کے ساتھ عینیت

رکھتا ہے یا نہیں؟ ایک موضوعی یا ذہنی ہے جو علم کو عالم کے تعلق سے دیکھتی ہے۔ دوسری
معروضی یا خارجی ہے جو علم کو معلوم کے تعلق سے دیکھتی ہے۔ چونکہ علمیات کے مطالعہ
کے یہ دونوں طریقے علم کی ماہیت کے سمجھنے کے لیے ضروری ہیں لہٰذا انتقادی فلسفے کے یہ
دو شعبے ایک دوسرے کے مانع نہیں بلکہ وہ باہم ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ طالب علم
کو خصوصیت کے ساتھ یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ بعض فلسفی علم و علمی عمل کے بجائے وقوف و
وقوفی عمل کے الفاظ کا استعمال بہتر سمجھتے ہیں اور بعض ان الفاظ کو بطور بدل استعمال
کرتے ہیں۔

منطق فلسفے کا علمیات سے زیادہ قدیم شعبہ ہے اور ابتدا میں علمیات منطق ہی میں
شامل تھی۔ منطق کی سب سے قدیم شکل ارسطا طالیسی صوری منطق ہے۔ جس کا نام ارسطو
کے نام پر رکھا گیا ہے۔ ارسطو وہ پہلا فلسفی تھا جس نے پہلی دفعہ ان منطقی نظریات و
تصورات کو جو اس کے زمانے تک پیدا ہوئے تھے، فلسفے کے ایک علیحدہ شعبے کی شکل
میں منظم کیا۔ اس نے استدلال کے اس طریقے کو بھی تکمیل دی جو قیاس کہلاتا ہے جس
میں پہلے دو منطقی حدود کا ایک حد اوسط یا مشترک سے مقابلہ کیا جاتا ہے اور پھر ان کی
باہمی اضافت کے متعلق نتیجہ نکالا جاتا ہے۔ ارسطا طالیسی صوری منطق، منطق کے بنیادی
مقصد کی اچھی مثال ہے جو انسانی استدلال کے ضروری اولیات قواعد و اصول کو ظاہر کرنا
اور ان کو منتظم طور پر تکمیل دینا ہے۔ بعض فلسفیوں کا خیال ہے کہ منطق قیاسی اب بھی ضروری
ہے۔ گو وہ یقین کرتے ہیں کہ اس کی اس حد تک ترمیم و تکمیل لازمی ہے کہ وہ جدید ترقیوں کو
بھی ملحوظ نظر رکھے۔ دوسروں کا خیال ہے کہ ارسطا طالیسی منطق جدید زندگی میں ایک تاریخی
غلطی ہے اور وہ اس کو بالکلیہ ترک کر دینا چاہتے ہیں۔ اسی لیے منطق کی دوسری شکلیں
پیدا ہوئی ہیں۔

ان میں سے ایک مابعد الطبیعیاتی منطق ہے جو زیادہ تر ہیگل (۱۷۷۰ء تا ۱۸۳۱ء) کی

منطق کی تکمیل ہے۔ ہیگل نے کانٹ کی علمیات کو وسعت دے کر یہ نظریہ پیش کیا کہ عقل
نظام فطری و فطرت انسانی دونوں کی اصل ہے۔ انسان میں استدلال کا سمجھنا اس عقلیت
کا سمجھ لینا ہے جو تمام حقیقت میں رونما ہے۔ منطق کی اس شکل کی رو سے مابعد الطبیعیاتی منطق
عملاً وہی ہے جو مابعد الطبیعیاتی علمیات ہے۔ میری رائے میں جان ڈیوے اور اس کے اسکول
کی نام نہاد "اختیاری منطق" مابعد الطبیعیاتی منطق ہے گو کہ وہ ہیگل کی منطق سے کافی مختلف
ہے۔ زمانہ جدید میں بول، وین، شروڈر اور بعد میں پیانو، کوتوراٹ، وائٹ ہیڈ اور رسل جیسے
علمائے منطق کی رہبری میں منطق کا وہ شعبہ جس کو ریاضیاتی یا علامتی منطق کہا جاتا ہے،
منصۂ ظہور میں آیا۔ یہ معمولی زبان کو چھوڑ کر نہایت اصطلاحی علائم کے مجموعے کا استعمال کرتا
ہے جیسا کہ اعلیٰ ریاضیات میں استعمال ہوتا ہے۔ اس طرح وہ ان تمام منطقی اضافات کے
اظہار میں جو ذہن انسانی سے علیحدہ صداقت رکھتے سمجھے جاتے ہیں۔ زیادہ صحت اور صوری
دقت نظر کا استعمال چاہتا ہے۔ ان اضافات کی حقیقت کے اظہار کے لیے بعض علمائے منطق
(SUBSISTENCE) کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اضافات ایک ایسے
منطقی قسم کا وجود رکھتے ہیں جو موضوعی یا ذہنی معنی میں موجود ہے نہ خارجی معنی میں، نہ ذہنی
معانی میں اور نہ مادی معنی میں۔ تاہم ایک معنی کے لحاظ سے ان کی دنیا وجود کی دنیا سے
زیادہ حقیقی ہے، کیونکہ اسی پر ثانی الذکر کا وجود مبنی ہے۔ لہٰذا علامتی منطق بھی دراصل ما
بعد الطبیعیاتی قسم کی منطق ہے۔ یہ نہایت تجریدی و اصطلاحی شے ہے اور مقدمۂ فلسفہ کے
نصاب میں اس پر تفصیل سے بحث نہیں کی جا سکتی۔

چوتھی قسم کی منطق عملی منطق یا طرقیات ہے۔ اس کو اکثر استقرائی منطق کہا جاتا ہے
جو ارسطو کی استخراجی منطق کے خلاف ہے۔ اس قسم کی منطق تحقیقات کے ان مختلف طریقوں
کا، جو واقعات کے کسی دائرے کی تحقیق میں استعمال ہوتے ہیں، تفصیل سے امتحان کرتی
اور ان پر تنقید بھی کرتی ہے۔ یہ اعداد و شمار کے طریقے، ارتقائی و متقابلہ طریقوں، اصطفافات

اوران اختبار و مشاہدے کے طریقوں پر مشتمل ہے جو مادی علوم میں استعمال ہوتے ہیں اور نیز مفروضہ، توجیہہ و تمثیل کے طریقوں پر بھی۔ درحقیقت علمی تحقیقات کے تمام عمومی طریقوں کے تنقیدی تخمین پہ فلسفے کا وہ شعبہ مشتمل سمجھا جاتا ہے جس کو طریقیات یا عملی منطق کہا جاتا ہے۔

منطق فلسفیانہ علم کا ایک ایسا پیچیدہ و لبستہ نظام ہے کہ طالب علم سے اس کا تعارف کرانے کے لیے ایک علیحدہ نصاب کی ضرورت ہوگی۔ عموماً یہ نصاب مجموعہ ہوتا ہے روایتی ارسطاطالیسی صوری منطق کا (جس میں معلم کے مذاق کے موافق ترمیم کرلی جاتی ہے) اور طریقیات[1] کا۔ مابعدالطبیعیاتی منطق و علامتی منطق نیز علمیات اس قدر ناقابل برداشت طور پہ اصطلاحی واقع ہوتے ہیں کہ گرایجویٹ اسکولس کے باہران کا محنت کے ساتھ مطالعہ نہیں کیا جاتا لیکن، فلسفے کے اعلیٰ تر نصاب کا یہ ایک ضروری حصہ ہوتے ہیں۔

اب اگر ہم نظری فلسفے کی طرف توجہ کریں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دو اہم حصّے ہیں، مابعدالطبیعیات اور نظریۂ اقدار۔ لفظ مابعدالطبیعیات بعض دفعہ فلسفے کے ہم معنی استعمال ہوتا ہے۔ یہ لفظ اس طرح پیدا ہوا کہ ارسطو کے بعض تصانیف کو 'میٹافزلیکا' کہا گیا۔ میٹا کے معنی وہ چیز ہے جو بعد میں آتی ہے۔ اور فزلیکا یونانی میں 'طبیعت' کو کہتے ہیں۔ اس طرح محض اتفاقی طور پہ ہمارا لفظ 'مابعدالطبیعیات' پیدا ہوا۔ اس سے مراد فلسفے کا وہ شعبہ ہے جو تمام انتہائی مسائل کا مطالعہ کرتا ہے۔ یہ نہایت نظری ہے کیونکہ وہ ان عمیق ترین مسائل کے جواب دینے کی کوشش کرتا ہے جو فطرت کے جداگانہ تحقیقات

---

[1] دیکھو میری منطق کی کتاب (THE PRINCIPLE OF REASONING AN INTRODUCTION TO LOGIC AND SCIENTIFIC METHOD) اشاعت ثانی ۱۹۳۰ء اور میری منطق کی دوسری کتاب (ILLUSTRATIONS OF THE METHODS OF REASONING) ۱۹۲۷ء دونوں کی اشاعت ڈی اپلٹن اینڈ کمپنی کی جانب سے ہوئی ہے۔ آر ایم اٹین کی کتاب (GENERAL LOGIC) میں علامتی منطق پر ایک فصل ہے۔

کے سلسلے میں پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً طبیعیات، کیمیا، حیاتیات و نفسیات میں، لیکن جن کے جواب بغیر کسی ایک سائنس کے مخصوص قوانین و معطیات سے باہر قدم رکھنے کے حاصل نہیں ہو سکتے۔ علمائے مابعدالطبیعیات کی شہرت پیشہ ور فلسفیوں تک میں اچھی نہیں۔ خصوصاً یہ ان فلسفیوں میں بدنام ہیں جو انتہائی مسائل کے جواب کے اصول کے متعلق متشکک واقع ہوئے ہیں ؎

اسرار ازل را نہ تو دانی و نہ من
ایں حرف معمآ را نہ تو خوانی و نہ من
ہست از پس پردہ گفتگوئے من و تو
چوں پردہ برافتد نہ تو مانی و نہ من

بہت سارے ہم عصر مفکرین کا یہ یقین ہے کہ علمائے مابعدالطبیعیات "پس پردہ "مصروف گفتگو ہیں"، انہیں صرف وہی رات نظر آتی ہے "جس میں ساری گائیں سیاہ ہیں۔" یا "شیر کی وہ گوی جس میں پیر کے نشان داخل ہوتے ہوئے تو نظر آتے ہیں لیکن واپسی کا نشان نہیں ملتا۔"

مابعدالطبیعیات کے تین شعبوں میں امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ کونیات، یہ کائنات من حیث کل کا علم ہے اور ان افکار پہ مشتمل ہے جن کا تعلق وسیع زمان مکان والی دنیا کی بدایت و ماہیت سے ہوتا ہے۔ انیشاٹن کا نظریۂ اضافیت موجودہ زمانے کی کونیات میں انقلاب پیدا کر رہا ہے۔

وجودیات، وجود محض کا علم ہے یہ وجود کی انتہائی ماہیت سے بحث کرتی ہے۔ ہستی کے مختلف اقسام، حقیقت کے مختلف مدارج اور وجود کے انتہائی اقسام کا (جن پہ انسانی تجربے کی دنیا مشتمل ہے) تعین کرنا چاہتی ہے۔ کیا حیات و ذہن انتہائی طور پہ حقیقی ہیں؟ کیا توانائی ہستی کی دوسری تمام صورتوں کی اصل ہے؟

کیا کائنات میں وحدت ہے یا کثرت، وحدیت یا کثریت؟ یہ ان سوالات کے چند نمونے ہیں جن سے وجودیات میں بحث کی جاتی ہے۔

مابعد الطبیعیاتی نفسیات، ذہن یا روح یا نفس، یا شخصیت کی انتہائی ماہیت سے بحث کرتی ہے۔ کیا نفس محض یا الیغو یا انا کا وجود ہے جو ہماری زندگی کے جداگانہ تجربات سے ماوراء ہے؟ اگر ہے تو اس کی ماہیت کیا ہے؟ کیا وہ لازمان نفس ہے جس کا جسم نہیں؟ کیا وہ سرمدی ہے؟ کیا وہ جسم کے پہلے موجود تھا؟ اور جسم کے فنا ہو جانے کے بعد باقی رہے گا۔ کیا بالآخر ایک ہی حقیقی نفس کا وجود ہے یا نفوس کی کثرت پائی جاتی ہے؟ یہ ان سوالات کے نمونے ہیں جن پر مابعد الطبیعیاتی نفسیات میں بحث کی جاتی ہے۔ مابعد الطبیعیات اور اس کے تمام شعبے فلسفے کے نہایت قدیم حصے ہیں۔

نظریۂ اقدار نظری فلسفے کا وہ حصہ ہے جو کائنات میں قدر (یا قیمت) کے مرتبے اور اس کی ماہیت سے بحث کرتا ہے۔ اس کی تقسیم عام نظریۂ اقدار اور مخصوص شعبہ واری فلسفوں میں ہو سکتی ہے۔ جن میں سے ہر ایک کسی ایک قسم کی قیمت سے بحث کرتا ہے۔ عام نظریہ اقدار فلسفے کا ایک جدید شعبہ ہے جو ابھی مابعد الطبیعیات سے جدا ہوا ہے۔ جیسا کہ آر۔ بی پیری نے اپنی جدید کتاب (THE GENERAL THEORY OF VALUE) (عام نظریۂ اقدار) اور ڈبلیو سی اربن نے اپنی اہم کتاب (VALUATION-ITS NATURE AND ITS LAVIS) (تثمین، اس کی ماہیت اور اس کے قوانین) میں اس کی وضاحت کی ہے (دیکھو حصہ دوم باب ۲ اور حصہ سوم باب ۳ اسی کتاب میں دیکھیے)، یہ دونوں فلسفی اور ان کے اتباع یہ امید کرتے ہیں کہ فلسفے کا یہ شعبہ بہت جلد ایک جداگانہ علم کی صورت اختیار کر لے گا۔ یہ قیمت کی عمومی ماہیت کو دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے جو شاید ہر قسم کی قیمت میں موجود ہے۔ اس عمومی ماہیت کے متعلق مختلف نظریات ہیں۔ بعض مصنفین کا کچھ خیال ہے اور بعض کا کچھ اور بعض کو تو اس امر سے انکار ہے کہ عمومی قیمت کا وجود بھی ہے۔ ہماری قیمت کا جو عام نظریہ ہو اسی سے فلسفے کے ہر

شعبے کے متعلق (جس میں قیمت کی کسی خاص قسم سے بحث ہوتی ہے) ہماری ذہنی حالت کا تعین ہوتا ہے۔

قیمت کے شعبہ واری فلسفے خصوصیت کے ساتھ اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک تہذیب کے کسی خاص پہلو کی فلسفیانہ توجیہہ سے بحث کرتے ہیں۔ اخلاقیات، اخلاقی قیمت کی ماہیت اور اخلاقی وجوب یا فرض کے مبدا و ماہیت کا مطالعہ کرتی ہے۔ اجتماعی و سیاسی فلسفہ خصوصی طور سے معاشی و ملی قیمتوں میں سے بحث کرتا ہے۔ جہاں تک ان میں کاروبار و کھیل کود میں مصروف ہونے والے ذہنوں اور اقوام و ملل و نحل کی توجیہہ شامل ہے۔ جمالیات آرٹ یا فن کی قیمت و ماہیت کا مطالعہ کرتی ہے۔ فن کے وسیع ترین معنی لیے جانے چاہئیں تاکہ اس میں جمال کا ہر اظہار جو ادب، موسیقی، فنون لطیفہ اور فطرت میں ہوتا ہے شامل ہو جائے۔

فلسفۂ اقدار کے ان تین قدیم شعبوں کے علاوہ شعبہ واری فلسفوں کی ایک بڑی تعداد کا یہاں ذکر لازمی ہے۔ فلسفۂ سائنس (جس میں تاریخ سائنس کا کسی قدر بیان شامل ہے) تیزی کے ساتھ آگے بڑھ رہا ہے۔ فلسفۂ مذہب (جو دینیات سے اس امر میں مختلف ہے کہ وہ تمام مذہبی شعور اور تمام مذاہب کی غیر متعصبانہ طور پر توجیہہ کرنے کی کوشش کرتا ہے) دنیا کے عظیم الشان مذاہب کے متعلق ہمارے علم میں ترقی ہونے کی وجہ سے ایک نہایت اہم شعبہ بن گیا۔ فلسفۂ قانون یا مسلم اصول قانون بھی معاشرت کی روز افزوں پیچیدگیوں کے ساتھ زیادہ اہمیت اختیار کر رہا ہے۔ زمانہ حال میں آسولڈ اسپنگلر کی کتاب (THE DECLINE OF THE WEST) (زوال مغرب) کی اشاعت کی وجہ سے فلسفۂ تاریخ میں ایک بڑا ہیجان پیدا ہو گیا ہے۔ ان دنوں امریکہ میں فلسفۂ تعلیم ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ یہ مختلف شعبہ واری فلسفے ناگزیر طور پر کم و بیش ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں اور یہ ناممکن ہو جاتا ہے کہ ان میں سے کسی ایک کا مطالعہ بغیر ایسے سوالات کے اٹھانے کے کیا جا سکے جو کسی دوسرے سے تعلق نہ رکھتے ہوں۔ کیونکہ تہذیب انسانی کے سارے اقدار لازمی د

غیر منفک طور پر ایک دوسرے سے تعلق رکھتے ہیں۔

فلسفے کے شعبوں کا مندرجہ ذیل نقشہ مذکورہ بالا توضیح کو اجمالاً پیش کرتا ہے۔

- ۱. فلسفۂ تنقیدی
  - ا. علمیات
    - ۱. نفسیاتی علمیات
    - ۲. مابعد الطبیعیاتی علمیات
  - ب. منطق
    - ۱. ارسطاطالیسی صوری منطق
    - ۲. جدید مابعد الطبیعیاتی منطق
    - ۳. علامتی یا ریاضیاتی منطق
    - ۴. عملی منطق یا طریقیات
- ۲. فلسفۂ نظری
  - ا. مابعد الطبیعیات
    - ۱. وجودیات
    - ۲. کونیات
    - ۳. مابعد الطبیعیاتی نفسیات
  - ب. نظریۂ اقدار
    - ۱. عام نظریۂ اقدار
    - ۲. شعبہ واری فلسفے
      - ا. اخلاقیات
      - ب. اجتماعی و سیاسی فلسفہ
      - ج. جمالیات
      - د. فلسفۂ سائنس
      - ہ. فلسفۂ مذہب
      - و. فلسفۂ تاریخ
      - ز. فلسفۂ قانون
      - ح. فلسفۂ تعلیم

۲. فلسفے کے عام مسائل

فلسفے کے ہر شعبے کے مخصوص مسائل ہوتے ہیں جن پر علیحدہ کتابوں اور علیحدہ نصابوں میں بحث ہوتی ہے۔ اگر فلسفے پر ایک عام مقدمہ لکھا جائے تو ان مخصوص مسائل کو زیادہ عام مسائل کے تحت رکھنا پڑتا ہے جو کم و بیش مختلف شعبوں میں ملتے ہیں۔ اس لیے بجائے اس کے کہ ہر جداگانہ شعبے کے مضامین سے علیحدہ بحث کریں بہتر معلوم ہوتا ہے کہ سارے مواد کی ترتیب ان چار عام مسائل کے تحت کی جائے۔

۱. مسئلہ علم و وجود

علم و وجود کا عام مسئلہ ماہیت علم و طریقۂ علم کے مختلف نظریات سے بحث کرتا ہے۔ نیز وجود و حقیقت کے معنی و ماہیت اور حقیقت کے مدارج و درجات کے اقسام کے نظریوں سے بھی۔ مکان و زمان مادی اشیاء اور ان کی صفات، نفسی تمثالات، حیات، توانائی، حسن، خدا وغیرہ کو کس قسم کی حقیقت سے منسوب کیا جائے۔ وہ مختلف طریقے کیا ہیں جن سے انسان وجود کی صورتوں کا علم حاصل کرتا ہے۔ اس قسم کے سوالات علم و وجود کے عام مسئلے میں شامل ہوتے ہیں۔

۲. مسئلہ صداقت و کذب

ایک اور عام مسئلہ جو مذکورہ بالا مسئلے سے قریبی تعلق رکھتا ہے صداقت و کذب کی ماہیت کا مسئلہ ہے۔

یہ بھی ایک پیچیدہ مسئلہ ہے جس کی بہت سارے مسائل میں تحلیل ہو سکتی ہے۔ ماہیت صداقت کے مختلف نظریات و مختلف معیارات جن کی وجہ سے ہم صداقت و کذب میں امتیاز کرتے ہیں، صداقت کا حقیقت یا وجود و قیمت سے تعلق، انسانی غلطی کا مابعد الطبیعیاتی مرتبہ جس میں التباسات ادراک نیز غلط تیقنات یا فریب بھی شامل ہیں۔ یہ ہیں وہ مسائل جن پر اس عام مسئلے میں بحث کی جاتی ہے۔

۳۔ ذہن و بدن کے باہمی تعلق کا مسئلہ

ہر فلسفی کو بالآخر اس مسئلے سے سابقہ پڑتا ہے جس کو بدن و ذہن یا ذہن و بدن کا مسئلہ کہا جاتا ہے۔ ذہن و بدن کی ماہیت کے متعلق متعدد نظریات پیش کیے گئے ہیں۔ ذہن کے دو توجیہات، کرداری و میکانکی اور غائی و مقصدی میں ایک زمانے سے مناقشہ جاری ہے جس میں تمام مذاہب کے فلسفی حصہ لے رہے ہیں۔ اس مسئلے کا اخلاقیات و فلسفۂ مذہب والے آزادی ارادہ کے مسئلے پر اہم اثر پڑتا ہے اور اسی لیے بدن و ذہن کے اشکال کا حل زندگی کے اخلاقی و مذہبی فلسفے کی ترقی میں فیصلہ کن بن جاتا ہے۔

۴۔ مسئلہ قیمت و شر

ایک اور عام مسئلہ جو عملی اہمیت رکھتا ہے کائنات میں قیمت کی ماہیت و مرتبت کا مسئلہ ہے۔ قیمت سے ہماری کیا مراد ہے؟ قیمت کی اہم انواع یا اقسام کیا ہیں؟ کیا قیمتیں یا اقدار انسان کی آفریدہ ہیں اور بالکلیہ انسانی زندگی سے تعلق رکھتی ہیں، یا وہ غیر انسانی و سرمدی حقائق ہیں؟ اور عام شر اور مخصوص برائیوں کے متعلق ہم کیا جانتے ہیں؟ وجود کی برائیوں کو کسی فلسفے میں کیا مرتبہ دیا جانا چاہیے؟ شر کی تعریف کس طرح کرنی چاہیئے؟ اگر شر دور کیا بھی جاسکتا ہے تو کس طرح؟ یہ وہ سوالات ہیں جو قیمت و شر کے عام مسئلے میں پیدا ہوتے ہیں۔

۳۔ فلسفے کی اہم انواع

ان چار عام مسائل کو ایک فلسفی اپنے لیے جس طریقے سے حل کرے گا۔ اسی سے اس کے فلسفے کی نوعیت کا بھی تعین ہو گا۔ گو ان مسائل کے حل میں مختلف مذاہب کے فلسفیوں کا کافی اتفاق ہے تاہم جو کچھ ابھی ہم نے کہا صحیح ہے۔ کیونکہ ظاہری اتفاق کے تحت توجیہ و تاکید کا کچھ ایسا فرق ہوتا ہے کہ اس کی وجہ سے ایک شخص ایک فلسفے کا نمائندہ قرار دیا جاتا ہے اور دوسرا شخص دوسرے فلسفے کا۔ علاوہ ازیں فلسفے کی اہم انواع کا تعین کرتے وقت ہمیں

اس امر کا خیال رکھنا پڑتا ہے کہ کس طرح ان عام مسائل میں سے کسی مسئلے کا حل دوسرے مسائل کے حل سے مطابقت پیدا کر لیتا ہے۔ گو بعض فلسفی اس امر پر سخت معترض ہوتے ہیں کہ انہیں کسی جماعت کے ساتھ متعلق کر دیا گیا اور تمام فلسفیانہ تشخصات کو معطون قرار دیتے ہیں تاہم انکار نہیں ہو سکتا کہ ان دنوں فلسفے کی مختلف انواع وجود رکھتی ہیں۔ ہمعصر فلسفے سے وقوف حاصل کرنا اس امر پہ منحصر ہے کہ ہم ان انواع کے اختلافات اور ان کی مماثلتوں کو ایک حد تک سمجھ جائیں۔

اسی لیے ہم اپنی تصریحات کو ان اہم انواع کے تحت ترتیب دیں گے اور ہر نوع سے تعلق رکھنے والے مواد کو پھر سے تقسیم کرنے کے لیے مذکورہ بالا چار مسائل کا استعمال کریں گے۔ اگر تم چاہو تو ہر مسئلے کی جداگانہ بحثوں کو مسلسل پڑھ سکتے ہو۔ اس طرح مسائل کو نہ کہ انواع کو ترتیب و تنظیم کا اہم اصول قرار دے سکتے ہیں۔ جو کچھ کہ مواد پیش کیا گیا ہے۔ اس کا دونوں طریقوں سے مطالعہ کرنا مفید ہو گا۔ پہلے ایک طریقے سے اور بعد میں دوسرے طریقے سے یہاں پر تین اہم انواع میں امتیاز کیا گیا ہے۔ ۱۔ تصوریت ۲۔ حقیقیت ۳۔ نتیجیت اور ہر ایک پہ حصہ دوم سوم اور چہارم میں کسی قدر تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ ان میں اہم انواع کے علاوہ بعض اہم تحریکات سے بھی مختصر طور پہ بحث کرنی ضروری ہو گی جو حصہ پنجم میں دیگر انواع کے عام عنوان کے تحت کی گئی ہے۔

اس بات کا اضافہ کیا جانا چاہیئے کہ تاریخ فلسفہ فلسفے کا ایک علیحدہ شعبہ ہے۔ جس کو اوپر شامل نہیں کیا گیا۔ تاریخ فلسفہ کا کم از کم چار مختلف زاویۂ نگاہ سے مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ ہم ہر عظیم الشان تہذیب میں فلسفے کے تاریخی نشوونما کا نشان لگا سکتے ہیں اور اس طرح فلسفیانہ ارتقا کے اہم میلانات کا ایک سریع و جامع نقطۂ نظر حاصل کر سکتے ہیں یا ہم فلسفے کے عام مسائل (خصوصاً جن کا اوپر ذکر ہوا) میں سے ہر مسئلے کی بحث کی تاریخ کا پتا لگا سکتے ہیں یا بالآخر اہم انواع کی تاریخ کا نشان لگا سکتے ہیں۔ یہاں تاریخ

فلسفہ سے بحث کرنا ہمارا مقصود نہیں کیونکہ اس کے لیے ایک علیحدہ نصاب کی ضرورت ہے۔[1]
ذیل میں تاریخ فلسفہ کے مطالعے کے چار زاویۂ نگاہ کا ایک خاکا دیا جاتا ہے۔

۱۔ نظامات و تمدن ہائے مختلفہ

- الف۔ مشرقی فلسفہ
  - ۱۔ چینی
  - ۲۔ ہندو
  - ۳۔ ایرانی
- ب۔ مغربی فلسفہ
  - ۱۔ یونانی
  - ۲۔ رومی و یونانی
  - ۳۔ قرون وسطیٰ
    - ا۔ عیسائی
    - ب۔ یہودی
    - ج۔ عربی
  - ۴۔ جدید یورپی و امریکی

۲۔ شعب

- ۱۔ تاریخ منطق و علمیات
- ۲۔ تاریخ اخلاقیات
- ۳۔ تاریخ جمالیات
- ۴۔ تاریخ نفسیات
- ۵۔ تاریخ سائنس
- ۶۔ تاریخ فلسفہ اجتماعیہ و سیاسیہ
- ۷۔ تاریخ تعلیم
- ۸۔ تاریخ فلسفہ

[1] تمام اکابر فلاسفہ سلف ۱۶۰۰ء سے لے کر ۱۹۰۰ء تک کے انتخابات کے لیے دیکھو میری کتاب (ANTHOLOGY OF MODERN PHILOSOPHY) مطبوعہ کروول ۱۹۳۱ء۔

۳۔ مسائل

- ۱۔ مسئلہ علم و وجود کے حل کی تاریخ
- ۲۔ مسئلہ صداقت و کذب کے نظریات کی تاریخ
- ۳۔ مسئلہ ذہن و بدن کی تاریخ
- ۴۔ مسئلہ قیمت و شر کی تاریخ

۴۔ انواع

- ۱۔ تصوریت و تصوف کی تاریخ
- ۲۔ فطریت، مادیت و حقیقت کی تاریخ
- ۳۔ ایجابیت، النسبیت و نتیجیت کی تاریخ
- ۴۔ مدرسیت و دیگر انواع کی تاریخ

حصّہ دوم

تصوّریت

باب ۱

تصوّریت کیا ہے؟

۱. الفاظ تصوّر، تصوّری و تصوّریت

بحیثیت فلسفہ تصوریت کو سمجھنے کا شاید سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ تصور، تصوریت اور تصوری کے الفاظ پر بحث کر لی جائے۔ ہارنلے نے اپنی کتاب IDEALISM AS PHILOSOPHY (تصوریت بحیثیت فلسفہ) کا ایک باب (دوم) انہی الفاظ کے معنی کی تشریح میں صرف کر دیا ہے اور ہیسٹنگ (HASTING) کی (ENCYCLOPEDIA OF RELIGION ETHICS) میں ان الفاظ پر اور (ENCYCLOPEDIA BRITANICA) میں لفظ تصوریت پہ اچھے مضامین ہیں۔ یہاں پہ ان الفاظ کے اہم معانی کا خلاصہ پیش کر دیا جاتا ہے اور اس معاملے میں مذکورہ بالا ماخذ ہی کو استعمال کیا گیا ہے۔

ا۔ تصوّر :۔ عام زبان میں لفظ تصور کے معنی اس شے کے ہوتے ہیں جس کے متعلق ہم فکر کرتے ہیں۔ عام زبان میں یہ لفظ جان لاک کے فلسفے سے آیا۔ لیکن یہاں اس کا وہ ٹھیک ٹھیک تضمن باقی نہ رہا جو لاک کی کتاب (ESSAY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING) میں تھا۔ لاک تصور کی تعریف اس طرح کرتا ہے: "جس شے کا ذہن اپنی ذات میں ادراک کرتا ہے یا جو ادراک فکر یا فہم کا براہِ راست معروض ہے۔" (کتاب دوم

باب ۸، بند ۹) نفسیات میں لفظ تصور کے اصطلاحی معنی ہوتے ہیں۔ انسانی علم کے نشوونما کے تین مدارج، حس، ادراک تصور کہلاتے ہیں۔ تصورات تیسرے درجے میں پیدا ہوتے ہیں۔ بالڈون کی ڈکشنری آف فلاسفی اینڈ سیکالوجی (فلسفہ وسائنس کا لغت) میں تصور کی تعریف اس طرح کی گئی ہے۔ "تصور ایک ایسی شے کے کم و بیش محاکات کا نام ہے جو حواس کے سامنے حقیقتاً موجود نہ ہو۔" لفظ تصور کے یہ روایتی نفسیاتی معنی دراصل ڈیوڈ ہیوم کے فلسفے سے آئے ہیں۔ اس نے تصور کی تعریف یہ کی تھی کہ تصور ارتسام کی نقل ہے۔ اور ارتسام سے اس کی مراد حس ہے۔ یا "وہ چیز جو حواس کے لیے واقعی موجود ہو۔" لیکن لفظ تصور ہیوم یا لاک کے فلسفے سے بہت زیادہ قدیم ہے۔ ہم ٹھیک طور پر نہیں جانتے کہ یہ کس طرح یونانی زبان میں پانچویں صدی قبل مسیح میں پیدا ہوا۔ لیکن شاید پہلی مرتبہ فلاطون نے اس کو فلسفے کے اصطلاحی لفظ کے طور پر استعمال کیا تھا لیکن اس کے نزدیک اس کے معنی ان دو معانی سے بالکل مختلف تھے جس کا ذکر اوپر کیا گیا۔ اس کے تصورات "اعیان" ہیں یا "حقیقی اشیاء" ہیں۔ جن کی جزی اشیاء "نقول" ہیں۔ مثلاً گھوڑے یا ہاتھی کی ایک عین کلی یا تصور پایا جاتا ہے جو گھوڑے یا ہاتھی کی تمام اصلی صفات پر مشتمل ہوتا ہے اور جزی گھوڑے اور ہاتھی اس عین یا جوہر کی ماہیت میں حصہ لیتے ہیں۔ اسی وجہ سے وہ ہاتھی گھوڑے بنتے ہیں۔

فلاطون کے لیے ابدی ولازمانی اعیان یا تصورات کا ایک عالم موجود ہے اور یہ عالم حواس سے بہت زیادہ حقیقی ہے۔ فلاطون کے بعد آنے والے تلامذہ خصوصاً وہ جنہیں نوفلاطونیہ کہا جاتا ہے اور عیسائی فیلسوف مثلاً سینٹ اگسٹائن نے تصورات کو خدا کی ذات کے ماتحت کر کے فلاطون کے اصلی خیال کو بدل دیا۔ تصورات خدا کے ذہن میں مخلوق اشیاء کے (جن سے ہماری یہ مرئی دنیا بنی ہے) عقلی اعیان یا مثل ہیں۔ یہ معنی تھے لفظ تصور کے جو تمام قرون وسطیٰ میں رائج تھے اور جو اب بھی فلاطونیہ میں رائج ہیں۔ اس طرح لفظ تصور کے چار جدا معنی ہیں: فلاطون کے نزدیک تصور ایک ابدی نمونہ تھا۔ جو خدا سے بھی زیادہ

حقیقی تھا۔ نوفلاطونیہ نے اس کو خدا کے ماتحت کر دیا اور وہ خدا کے ذہن کا ایک نمونہ یا مثال قرار پایا۔ لاک نے اس کو انسان کے ذہن کا بدیہی معروض قرار دیا (جب انسان فکر کرتا ہے) اور ہیوم نے اس کی تعریف یہ کی کہ وہ ارتسام کی ایک مدھم نقل ہے۔ اس طرح ظاہر ہے کہ تاریخ فلسفہ میں لفظ تصور کے معنی میں تنزل ہوا ہے۔

ب۔ تصوری :۔ عام زبان میں لفظ آئیڈیل کے معنی بعض دفعہ اپنی نوع کی عمدہ شے کے ہوتے ہیں مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ یہ ایک آئیڈیل دن ہے یا آئیڈیل موقع ہے۔ آئیڈیل کا لفظ (جس کا ہم یہاں ترجمہ کر رہے ہیں) لاطینی زبان سے ماخوذ ہے۔ لفظ تصور کو یونانیوں سے لینے کے ایک عرصے بعد رومیوں نے (IDEALIS) کا لفظ بنایا اور یہی آئیڈیل کا مبدا ہے۔ اس لفظ سے ایک معنی کی رو سے وہ چیز تعبیر ہوتی ہے جو کامل ہو اگر اس کا تحقق ہو سکے۔ مراد یہ کہ اس کا تحقق نہیں ہو سکتا۔ مثلاً جب ہم آئیڈیل (اس معنی میں نصب العین کا لفظ شاید اردو میں استعمال ہوگا۔ م) یونیورسٹی یا کلیاتی جماعت کا ذکر کرتے ہیں تو تمام موجودہ جامعات و کلیاتی جماعتیں آئیڈیل (نصب العینی) ہونے سے کچھ کم ہی رہ جاتی ہیں۔ فلسفے میں یہ لفظ اسی تضمن کے ساتھ اکثر استعمال ہوتا ہے۔ آئیڈیل (نصب العین) وہ کامل نمونے ہیں جن کے حصول کی ہم کوشش کرتے ہیں جو کبھی پوری طرح حاصل نہیں ہو سکتے۔ آئیڈیل کے ایک تیسرے معنی بھی ہیں جب وہ کسی ایسے مرام خیالی کے لیے جو بالکل غیر عملی ہوتی ہے کسی قدر حقارت کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً جب ہم کسی سخت متعصب شخص کے متعلق کہتے ہیں کہ آئیڈیلسٹ (خیالی) ہے۔ ہنری فورڈ کی یہ تجویز کہ کرسمس تک سپاہیوں کو خندقوں سے نکال لیا جائے اور اس کا یورپ کو "جہاز امن" بھیجنا بہتوں کے نزدیک خیالی سمجھا

---

[1] آئیڈیل انگریزی زبان میں یہ لفظ جیسا کہ متن میں بتلایا گیا ہے مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے اردو میں اس کا ترجمہ کسی ایک ایسے لفظ سے جس کے معنی اتنے ہی مختلف ہوں ناممکن ہے۔ اسی لیے آئیڈیل کا لفظ رکھا گیا۔ م)

جائے گا اور بڑے معنی میں آئیڈیل کلیہ کے لیے تو شریف ترین آئیڈیل (نصب العین) بھی اسی نوعیت کے ہوتے ہیں۔

ج۔ تصوریت :- تصوریت (آئیڈیلزم) کے عام معنی کا لفظ آئیڈیل کے معنی سے تعین ہوتا ہے۔ اسی طرح اس لفظ کے تین معنی ہیں۔ ۱۔ خیالی و غیر حقیقی افکار۔ ۲ بلند و ناقابلِ حصول اخلاقی جمالیاتی و مذہبی معیارات، ۳۔ رفیع لیکن قابلِ حصول غایات۔

لفظ تصوریت کے فلسفیانہ معنی کا تعین لفظ تصور کے معنی سے ہوتا ہے۔ یہ ان نظریات کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو کائنات کی انتہائی حقیقت کو تصورات پر مشتمل سمجھتے ہیں (تصور کے کسی ایک معنی میں جن کا اوپر ذکر ہوا) اس طرح تصوریت سے ذہنیت (منٹلزم) یا ذہنی تصوریت یا مظہریت مراد ہوتی ہے۔ اس نظریے کی رو سے انتہائی حقیقت یا تو ارواح اور ان کے تصورات ہیں یا تصورات کا ایک غیر متجانس مجموعہ جس کو بعض دفعہ شعور کا چشمہ کہا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف تصوریت کے معنی فلاطونیت کے ہو سکتے ہیں۔ وہ نظریہ جس کی رو سے تجربہ حواس کے پردے کے پیچھے ابدی اعیان یا جواہر کی ایک تصوری دنیا ہے جس کا انتظام کسی خاص اصول کے مطابق ہوا ہے جو عام طور پر اخلاقی سمجھا جاتا ہے۔ پھر تصوریت کے معنی تصوریت مطلقہ کے ہو سکتے ہیں جس کی رو سے حقیقت فطرت و تاریخ انسانی میں تصورات کے ظہور کا عقلی عمل ہے۔ یہ عمل تصور مطلق سے شروع ہوا ہے اور اسی کی طرف رجوع کرے گا یا لفظ تصوریت کے معنی دینیتی تصوریت کے ہو سکتے ہیں جو خدا کو حقیقتِ برتر قرار دیتی ہے۔ اور اس کے تصورات کو وہ نمونے سمجھتی ہے جن کی وجہ سے دنیا و مافیہا کی دائمی تخلیق و تکمیل ہو رہی ہے۔ اس طرح تصوریت فلسفے کی حیثیت سے ایک ایسی عبا ہے جس کے مختلف رنگ ہیں۔ ہم بعد میں چل کر تصوریت کے اقسام کے سوال پر توجہ کریں گے لیکن پہلے اس کی عام خصوصیات کی تشکیل ضروری ہے۔

۲۔ فلسفہ تصوّریت کی عام خصوصیات

تصوریت کی کوئی ایسی تعریف پیش کرنی جو اس کی تمام صورتوں پر حاوی ہو، نہایت مشکل امر ہے۔ حقیقت میں یہ اتنی مشکل شے ہے کہ اکثر تصوریہ اس کی کوشش ہی نہیں کرتے اور اکثر تصوریت کے نقاد اس کی ایک ایسی نوع کا انتخاب کر لیتے ہیں جو ان کے نزدیک نہایت کمزور ہے اور پھر اس پر اپنے وار کرتے ہیں اور اس کی تردید سے یہ اثر قائم کرنا چاہتے ہیں کہ انہوں نے تصوریت سے نجات حاصل کر لی ہے۔

تصوریت کی تمام صورتوں کے متعلق ایک بات یہ کہی جا سکتی ہے کہ وہ تمدن یا تہذیب کا نہایت احترام کرتی ہیں۔ تصوریت کی جڑیں انسانی تمدن میں مضبوطی کے ساتھ جمی ہوئی ہیں اور ان کے حامیوں کو اس کا علم بھی ہے۔ اسی لیے اہلِ تصوریت دوسرے فلاسفہ کی بہ نسبت ترقی کے متعلق تو کم گفتگو کرتے ہیں لیکن ترتیب و ثبات کے متعلق زیادہ۔ تصوریت آرام تن آسانی اور شخصی لذت کی محبت و تلاش کو تمدن کے زیادہ خارجی و برتر نصب العینوں کے تحت رکھتی ہے۔ وہ انسانی تاریخ اور اس کے ارادوں کے معنی و مقصد کو سمجھنے کی کوشش کرتی ہے۔ وہ ساری کائنات کو اخلاقی، مذہبی و جمالیاتی غایات کے زیرِ حکومت سمجھتی ہے اور ان تمدنی اقدار کو فرد و جماعت سے بالا و برتر خیال کرتی ہے۔ ہر فردِ بشر کا اور بحیثیت مجموعی سیاسی معاشی اجتماعی نظام کا وجود ہی اس لیے ہے کہ ان تمدنی اقدار کا حصول ممکن ہو سکے۔ لیکن تصوریت کی یہ عمومی خصوصیات دنیا کے تمام عظیم الشان مذاہب کی بھی خصوصیات ہیں اور وہ اتنی وسیع ہیں کہ انہیں تصوریت سے (جو ایک فلسفیانہ نظریہ ہے) بالکل ایک نہیں کر دیا جا سکتا۔ تاہم یہ ضروری ہے کہ اس امر پر زور دیا جائے کہ بحیثیت فلسفہ تصوریت ان خیالات میں شریک ہے۔ بلا شبہ تصوریت وہ فلسفہ ہے جس کی دلچسپی حیات کے مذہبی پہلو سے، بنی نوع انسان کے عمیق و دور رس روحانی خواہشات سے، انسان کی آرزوئے ابدیت

ہے اور اس تمنا سے ہوتی ہے جس کی بناء پر وہ دنیا کے عمیق معنی کو حقیقی طور پر سمجھنا چاہتا ہے۔ تصوریت ہی تقریباً وہ واحد فلسفہ ہے جس کے ہاتھ سے یہ یقین نہیں چھوٹتا کہ ہر انسان کی ایک قیمت ہوتی ہے اور وہ یہ ایمان رکھتا ہے کہ حقیقت انتہائی اس قیمت کے پورا کرنے میں انسان کی تائید کرتی ہے۔ تصوریت کے ناقدین کی نگاہ میں یہ اس کی نہایت اہم کمزوری ہے لیکن اس کے حامیوں کے نزدیک یہ ایک ناقابلِ فنا قوت ہے۔

جب ہم فلسفیانہ تصوریت کے قلب تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہمیں اس نہایت اہم سوال سے ابتداء کرنا پڑتا ہے: وہ انتہائی حقیقت کیا ہے جو ہمیں تجربے میں ملتی ہے۔ فلسفیانہ تصوریت اس عمیق سوال کا کس طرح جواب دیتی ہے؟" مابعد الطبیعیاتی تصوریت (اس واحد اصطلاحی معنی میں جو اس لفظ کے ہو سکتے ہیں) کی رو سے موضوع و معروض کی اضافت فلسفے کا ایک نہایت اہم نقطۂ آغاز ہے اور اس اضافت کے بارے میں اس کے نزدیک یہ اصول قطعی ہے کہ معروضات کا وجود صرف ایک موضوع ہی کے لیے ہو سکتا ہے اور موضوع جو اپنی ذات میں معروضات کا حامل ہے ایک برتر شے ہے اور اس حیثیت سے اسی کو فلسفیانہ فکر کے عمل کا تعین کرنا چاہیئے[1]۔" فلسفے کے بنیادی سوال کے جواب کا یہ ایک طریقہ ہے اور اسی طریقے سے تصوریت کی مختلف صورتیں پیدا ہوتی ہیں۔ ان صورتوں میں سے ایک نہایت عجیب و دلچسپ صورت نظریۂ ہمہ منم (سولپسزم) ہے۔ اس نظریے کی رو سے فاعل یا فکر کرنے والی ذات اور اس کے تصورات ہی صرف حقائق ہیں اور ساری خارجی دنیا اسی ذات کا ایک خواب ہے۔ اڈگرالن پو G.A.Poe نے اپنی ایک چھوٹی سی نظم میں اس خیال کو نہایت اچھے طریقے سے ادا کیا ہے۔ اس نظم کا عنوان (A.DREAM WITHIN A DREAM) ہے۔ لیکن پو کے نزدیک خواب دیکھنے والی ذات بھی ایک

---

[1] ارنسٹ ٹرالٹش: ہیٹنگ کی انسیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس جلد ہفتم صفحہ ۹۰ (مطبوعہ سکنرس)

خواب ہی ہے۔

تصوریت کے نقاد نہایت خوشی سے یہ تبلانے کی کوشش کرتے ہیں کہ یہی ایک صورت ہے جو تصوریت منطقی توافق کے ساتھ اختیار کر سکتی ہے۔ اور چونکہ یہ ایک بیہودہ خیال ہے۔ لہٰذا ان کا یہ دعویٰ ہے کہ ساری تصوریت قابلِ رد ہے کیونکہ اس کی بنیاد ایک بے معنی و بیہودہ نقطۂ آغاز پر قائم ہے۔ لیکن براڈ نے جو ایک مشہور حامی تصوریت ہے۔ خود ان لوگوں میں سے ایک ہے جنہوں نے نظریۂ ہمہ منم کا منطقی بیہودہ پن نہایت وضاحت کے ساتھ ظاہر کیا ہے۔ جو یہ ہے کہ اس نظریے کا قائل اپنے وجود کا اقرار کرنے میں جس چیز کو ثابت کرنا چاہتا ہے اس کو ابتداء ہی میں فرض کر لیتا ہے۔ کیونکہ الیغو یا انا تجربے کا بدیہی معروض ہرگز نہیں بلکہ ایک نہایت مرکب وجود ہے۔ بارنلے نے اس مطلب کو اس طرح ادا کیا ہے: "بدیہی تجربہ (یعنی) قائل ہمہ منم کی ذات یا انا جزی بھی ہے اور کلی بھی اور اس کا کلی پہلو ہی اس کو ہمیشہ اس کی ذات کے ماوراء لے جاتا ہے۔ یہ اس کل کی زندگی ہے جس کا وہ ایک حصہ ہے[1]۔"

---

[1] آر ایف اے ہارنلے ہیٹنگ کی انسیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس جلد یازدہم صفحہ ۶۸۰ جس مضمون سے یہ سطر لی گئی ہے اس کا عنوان نظریۂ ہمہ منم SOLIPRISM ہے۔ یہ ایک نہایت قیمتی مضمون ہے جو اس نظریے کے لغوی معنی اور تاریخ کے ماخذ و مبادی کا نشان لگاتا ہے۔ یہاں یہ تبلایا جانا ضروری ہے کہ راشٹ من نفس کو بدیہی تجربہ قرار دینے (اس کے لیے دیکھو میری کتاب (ANTHOLOGY OF REC-ENT PHILOSOPHY صفحہ ۱۹۰) اور اس کو "ابتدائی معطیہ" کہنے میں اپنے کو منطقی طور پر نظریہ ہمہ منم کا حامی قرار دیتا ہے۔ وہ اس خیال کو بارٓن اور "اکثر تصوریہ" کی طرف منسوب کرتا ہے۔ شاید اس کو "اکثر تصوریہ" کے بجائے "اکثر شخصیہ" کہنا چاہیئے تھا۔ میری رائے میں "فلسفۂ شخصیت" کا یہ ایک اہم نقص ہے۔

اب وہ کل کیا ہے جس کا نفس یا موضوع ایک حصہ ہے. کیا ہم اپنے اس بنیادی سوال کا غلط جواب نہیں دے رہے ہیں. جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "موضوع" جو اپنی ذات میں معروضات کا حامل ہے، ایک برتر شے ہے "کیا ہمارا یہ قول ہم کو ہمہ منم کا قائل نہیں قرار دیتا۔ ہاں اگر موضوع سے ہماری مراد انفرادی محدود ذہن ہو۔ اگر ہم موضوع معروض کی اضافت پر غور کریں تو ہمیں تصوریت کی یہ تعریف حاصل ہوتی ہے "فلسفیانہ نظریے کی حیثیت سے تصوریت علم التجربہ کو ایک ایسا عمل سمجھتی ہے جس میں دو اجزاء، موضوع و معروض، ایک دوسرے کے ساتھ باہمی احتیاج کی ایک ایسی کامل اضافت رکھتے ہیں جیسے تانے اور بانے میں پائی جاتی ہے..... ذہن کے بغیر منظم دنیا کا وجود نہیں: موضوع اور اس کے تصورات ہی کے عمل کی وجہ سے ادراک حواسی کا برہم زدہ و غیر مربوط مواد (جو خود ان دونوں عناصر سے لبریز ہے) نظام اشیاء کی وہ صورت اختیار کرتا ہے جس کو ہم 'فطرت' کہتے ہیں اور جو موضوع کے اسی طرح مقابل ہے جس طرح کہ بدن روح کے، جس کے تفاعل کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ اس نے بدن کو پیدا کیا ہے۔ اس کے برخلاف بغیر دنیا کے ذہن کا وجود نہیں۔ موضوع پر جو ماحول کا عمل ہوتا ہے اسی کی وجہ سے وہ تصوری فعلیت وجود میں آتی ہے جس پر اس کی ہستی مشتمل ہے۔ یہی وہ استبعاد ہے جو ہماری روحانی زندگی کی عمیق ترین صداقت ہے[1]۔" فلسفے کے بنیادی سوال کے جواب دینے کا یہ طریقہ یقینی ہمیں ہمہ منم کے نظریے سے دور لے جاتا ہے۔ لیکن یہ ہمیں پہنچاتا کہاں پر ہے۔ نقاد کہتے ہیں کہ سیدھے مطلقیت کے منہ میں۔ اس طرح تصوریت کی رقاص ہمہ منم و مطلقیت کے درمیان حرکت کرتی ہے۔ تصوریت مطلقہ کی رو سے ساری حقیقت واحد منتظم بالذات و ذی عقل کل ہے جس کے محدود موضوع و معروض جزی حصص ہیں۔ ہیگل اس کل کو مطلق یا تصورِ مطلق

---

[1] جے ایچ میورہیڈ: انسیکلوپیڈیا برٹانیکا، جلد دوازدہم صفحہ ۶۵ اور صفحہ ۶۹۔

کہتا ہے۔ تصوریت مطلقہ کی کبھی حقیقت میں تردید نہیں کی گئی گو کہ اس کے دشمنوں نے بارہا کہا کہ وہ اس کی تردید کرنے والے ہیں۔ اکثر اس کے بنیادی اصول کو نظر انداز کیا گیا یا اس کو فضول کہا گیا ہے لیکن کبھی اس کی تردید نہیں کی گئی۔

بہر حال ان دونوں انتہائی صورتوں کو ماننے کے بغیر بھی ہم تصوریت کے حامی بن سکتے ہیں۔ یہاں بھی دوسرے امور کی طرح وسط ہی میں صداقت پائی جاتی ہے۔ لہٰذا ان دو انتہائی صورتوں کی تردید کے بعد بھی تصوریت بلا مضرت باقی رہتی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ ایک دیو کو اس کے بال اور پیر کے ناخن کاٹ کر مارنے کی کوشش کی جائے۔ گو سیامسن کی طاقت اس کے بال کاٹ لیے جانے کے بعد باقی نہیں رہی۔ تاہم وہ اس قابل تھا کہ اس کی قوت عود کر آئے۔ تصوریت سیامسن کی طرح ایک قوی ہیکل دیو ہے۔ ممکن ہے کہ وہ آج اپنے اعدا کے سامنے سرنگوں ہو۔ لیکن کل وہ انہیں غارت کر سکتی ہے۔ یہ ہرگز قرین قیاس نہیں کہ بیسویں صدی کے پچیس یا کچھ زیادہ سال اس فلسفے کو تباہ کر سکیں گے۔ جو بیس سے زیادہ صدی نہایت عمدگی کے ساتھ نشو و نما کرتا رہا۔ جب تصوریت فنا ہوگی تو مخالف نظریات بھی فنا ہو جائیں گے اور خود فلسفہ بھی باقی نہ رہے گا۔

۳۔ تصوریت کے بعض جدید اصطفاف

ای۔ ایس برائٹ من (E.S.BRIGHTMAN) نے اپنی کتاب (A PHILOSOPHY OF IDEALS) (نصب العینوں کا فلسفہ) میں تصوریت کے چار انواع میں امتیاز کیا ہے۔ پہلی افلاطونی تصوریت ہے جس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ انسانی نصب العینوں اور قیمتوں کی خارجی حقیقت کا دعویٰ کرتی ہے۔ دوسری بارکلے کی تصوریت ہے جو اپنے بانی بشپ بارکلے کے نام سے یاد کی جاتی ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ انسان ہونے کی حیثیت سے جس

چیز کا ہمیں علم ہوتا ہے وہ ذہن یا شعور کی ماہیت رکھتی ہے لیکن اس کا دعویٰ یہ بھی ہے کہ احتمال اس امر کا ہے کہ تمام حقیقت اپنے علیٰ ماہیت کے لحاظ سے ذہنی ہے جس میں وہ حصہ بھی شامل ہے جس کا ہمیں علم نہیں۔ تیسری ہیگل کی تصوریت ہے جس کا استدلال یہ ہے کہ واحد ذی عقل نظام کا کامل توافق ہی ایک خالص حقیقت یا قیمت قرار دیا جا سکتا ہے۔ چوتھی نوع لائزے کی تصوریت ہے جو جرمنی کے عظیم الشان فلسفی لائزے کے نام سے یاد کی جاتی ہے۔ اس کی رو سے ذات یا شخصیت ہی واحد انتہائی و اساسی حقیقت ہے۔ تیسری نوع کو بعض دفعہ نظری تصوریت کہا جاتا ہے اور چوتھی شخصیتی تصوریت یا محض پرسنلزم (PERSONALISM) یا ذہنیت کہلاتی ہے۔

ہارنلے (HOERNLE) نے بھی اپنی کتاب (IDEALISM AS PHILOSOPHY) (تصوریت بحیثیت فلسفہ) میں تصوریت کی چار انواع میں تمیز کی ہے جو برائٹ من کی بیان کردہ چار انواع کے مانند ہیں۔ مگر کچھ استثناآت کے ساتھ جن کا ذکر ابھی آتا ہے۔ ہارنلے تصوریت مطلقہ کو (جس کو برائٹ من ہیگل کی تصوریت کہتا ہے) تصوریت کی بدترین شکل قرار دیتا ہے۔ اس کے بعد اہمیت کے لحاظ سے روحانی کثرتیت کا درجہ ہے۔ اس نظریے کی رو سے انتہائی حقیقت ارواح یا ''ارواح کی جماعت اور خدا کے برترین وجود پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس میں تصوریت شخصیہ (جس کو برائٹ من اعلیٰ ترین شکل قرار دیتا ہے) اور بارکلے کی تصوریت شامل ہو جاتی ہے۔ ہارنلے روحانی وحدیت کو تیسری نوع قرار دیتا ہے۔ جس کی رو سے "حقیقت واحد غیر شخصی روحانی قوت ہے جو ساری چیزوں میں اپنا اظہار کر رہی ہے۔" وہ شوپنہور اور برگساں کو اس نوع کا حامی قرار دیتا ہے۔ برائٹ من نے جو اصطفاف پیش کیا ہے وہ اس قسم کی تصوریت کو نظرانداز کرتا ہے۔ لیکن حقیقی طور پر ہر کامل اصطفاف میں اس کا شامل ہونا ضروری ہے۔ چوتھی قسم کے لیے ہارنلے انتقادی تصوریت کو پیش کرتا ہے۔

جو ایمانوئل کانٹ کے انتقادی فلسفے پر مبنی ہے۔ اس کو بعض دفعہ سائنٹفک یا حکیمانہ تصوریت بھی کہا جاتا ہے۔ شاید برائٹ من اس کو ہیگل کی تصوریت کے تحت جگہ دے گا لیکن درحقیقت یہ تصوریت کی ایک جدا شکل ہے[۱]

ان دونوں تقسیمات میں ایک اور اہم فرق یہ ہے کہ برائٹ من فلاطونی تصوریت کو بجا طور پر تصوریت کی ایک بے مثل شکل قرار دیتا ہے۔ اسی شکل سے ڈین انج اور دوسرے ہم عصر تصوریہ کا تعلق ہے۔ ان لوگوں کو ہارنلے کی امتیاز کردہ دوسری شکلوں سے وابستہ کرنا غلطی ہوگی۔ علاوہ ازیں ان دونوں مصنفوں نے اس جدید تصوریت کو بالکل نظرانداز ہی کر دیا۔ جس کو اٹلی میں کروچے جینٹلے و دیگر فلاسفہ نے ترقی دی ہے۔ گو اس کی بنیاد ہیگل کا فلسفہ ہے۔ تاہم وہ جرمنی، انگلستان اور امریکہ کی تصوریت مطلقہ سے اس قدر مختلف ہے کہ اس کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا جانا چاہیئے۔

اس لیے میری رائے میں ہم عصر تصوریت کا مندرجہ ذیل اصطفاف ضروری ہے۔

۱۔ تصوریت مطلقہ

۱۔ وجود مطلق بحیثیت روح
(کروچے اور جینٹلے۔ دیکھو باب پنجم، باب اوّل بند-۱
۲۔ وجود مطلق بحیثیت عقل
(براڈلے، بوسانکوٹ، کرائٹن، ہارنلے، پاؤلسن، ونڈلینڈ و دیگر فلاسفہ)
۳۔ وجود مطلق بحیثیت ذی عقل ذات یا ارادہ
(رائیس، ہاکنگ، بے ٹن، مس کالکنس، پرنگل پیاٹیسن وغیرہم)

---

[۱] دیکھو ایم پی میاسن کی: جرنل آف فلاسفی جلد سوم صفحہ ۴۴۹ تا ۴۵۷۔

۲۔ روحانی کثرتیت	۱۔ تصوریت شخصیہ (ہاؤن، فلیولن، براٹٹ مِن، میاک کونل وغیرہم) ۲۔ دینیت (وارڈ وغیرہ)
۳۔ روحانی وحدیت	برگسان اور اس کے اتباع
۴۔ سائنٹفک تصوریت یا نوکانٹیت	نیاٹارپ، کیاسیرر وغیرہم
۵۔ فلاطونی تصوریت	ڈین انج وغیرہ

باب ۲

تصوّریت کے طریقے

۱۔ کیا تصوریت کا کوئی طریقہ بھی ہے؟

انیسویں صدی کی ابتدار میں جو ردِ عمل تصوریت کے خلاف شروع ہوا اور جس کی انتہا حقیقیت و نتیجیت کی تکمیل میں جا کر ہوئی، اس کا محرک کچھ یہ خواہش بھی تھی کہ فلسفے کو سائنٹیفک بنایا جائے۔ فلسفے کے ان دونوں اقسام کے نمائندوں کا تصوریت کے خلاف جو سب سے زیادہ عام الزام ہے وہ یہ ہے کہ یہاں ایک خالص حکیمانہ (سائنٹفک) طریقہ عمل موجود نہیں کیا یہ الزام صحیح ہے۔

بعض حامیانِ تصوریت کے اقوال کو سن کر اور نیز یہ دیکھ کر کہ ان میں سے اکثر اپنے طریقے کو واضح طور پہ بیان کرنے میں ناکامیاب ثابت ہوتے ہیں۔ ہمیں یہ خیال ہو سکتا ہے کہ شاید یہ الزام صحیح ہو۔ بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ تصوریہ کا جو بھی طریقہ ہے۔ اس کو تصوریت کے نظریے اور تعلیم کی توضیح کی خاطر پس پشت ڈال دیا جاتا ہے۔ اسی عمل کی وجہ سے نقاد کے اس الزام میں کچھ وزن پیدا ہو جاتا ہے کہ تصوریت کا کوئی طریقہ نہیں۔ وہ محض ایک روایتی یا ادبی فلسفہ ہے۔ لیکن چونکہ فلسفے کو ترقی پذیر، حکیمانہ و با طریقہ ہونا چاہیئے۔ لہٰذا تصوریت دراصل ایک فرسودہ و کہن فلسفے کے سوا کچھ نہیں۔ جب بوسانکوٹ جیسا عظیم الشان فلسفی یہ لکھے کہ "مجھے اعتراف ہے کہ فلسفے کے طریقے کے متعلق یہ ساری بکواس مجھے تو مہمل و ملال انگیز معلوم ہوتی ہے۔" تو پھر نقاد کا یہ الزام صحیح سمجھا جا سکتا ہے۔ ای۔ ایس برائٹ مَن نے بجا طور پہ اس امر کی طرف توجہ مبذول کروائی ہے کہ بہت سارے تصوریہ طریقے کو بہت کم اہمیت دیتے ہیں اس کا مضمون

تصوریتِ شخصیہ کے نقطۂ نظر سے طریقے (THE PERSONALISTIC METHOD IN PHILOSOPHY) کا ایک عمدہ بیان ہے اور اس غلط یقین کے دور کرنے میں مزید مدد دے گا کہ تصوریہ اپنے فکر و نظر میں کسی طریقے کے پابند نہیں ہیں[1]

بلاشبہ یہ غلط خیال ہے اور بہتوں کو اس سے دھوکا ہوا ہے۔ تصوریت کا کم سے کم ایک طریقہ ضرور رہا ہے اور جدلیاتی طریقہ ہے۔ گو یہ نہایت کہن سال ہے۔ تاہم فحول فلاسفۂ تصوریت اسی طریقے کو اب بھی برابر استعمال کرتے ہیں۔ ہم اس روایتی طریقے پر اختصار کے ساتھ بحث کریں گے۔

۲۔ جدلیاتی طریقہ

مغربی تہذیب میں وحدیت کا پہلا عظیم الشان قائل پارمی نائیڈس (PARMENIDES) تھا۔ وہ ایک یونانی فلسفی تھا جو فلاطون سے پہلے گزرا ہے۔ اور جس نے فلاطون کے لیے راستہ تیار کیا ہے۔ جب پارمیناٹیڈس اور اس کے شاگرد زینو نے فہم عام کے مختلف تصورات کے متعدد تناقضات ظاہر کیے تو ان کا طریقۂ استدلال دراصل جدلیاتی تھا۔ ہم خصوصیت کے ساتھ تصورِ حرکت پر غور کریں گے۔ اس تصور کے تناقضات کو "استبعاداتِ زینو" کہا جاتا ہے۔ اور جب سے کہ اس نے ان کو پیش کیا ہے یہ فلسفے میں خاصی شہرت رکھتے ہیں۔ ان میں سے ایک "تیر پراں" کا استبعاد کہلاتا ہے اور دوسرا اکیلز اور کچھوے کا استبعاد۔ اکیلز ایک خرگوش ہے۔ زینو نے استدلال کیا کہ تیر حرکت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ یا تو وہ اس جگہ حرکت کرے گا جہاں پر وہ ہے یا اس جگہ جہاں پر وہ نہیں اور یہ دونوں حالتیں ممکن نہیں۔ اسی

---

[1] لباشکوٹ کا قول اس کی کتاب (THREE LECTURES ON AESTHETICS) صفحہ ۱۲ (میاکن) سے لیا گیا ہے۔

دیکھو (METHODIST REVIEW) جلد ۱۰۳ صفحہ ۳۶۸ تا صفحہ ۳۸۰ میں ای ایس برائیٹ سن کا مضمون محولۂ بالا۔

طرح وہ حجت کرتا ہے کہ خرگوش کچھوے کو کبھی نہیں پکڑ سکتا۔ اس طرح اس نے یہ ثابت کرنا چاہا کہ حرکت ناممکن ہے اور ہستی ناقابلِ حرکت۔ یہ جدلیاتی طریقے کا پہلا استعمال ہے جس کا ہمیں علم ہے اور جو ابتدا میں محض اس امر پر مشتمل تھا کہ تصورات کے تناقضات و استبعادات کو بتلا دیا جائے اور جس تصور میں تناقضات پائے جائیں اس کو مہمل قرار دیا جائے۔ اس طریقے کو سقراط کے سوال و جواب والے طریقے سے بہت وسعت دی گئی جس کو فلاطون کے مکالمات میں پیش کیا گیا ہے۔ سقراط و فلاطون دونوں نے اس طریقے کو ان تصورات کے حصول کے لیے استعمال کیا جو تناقض سے پاک ہیں۔ وہ پہلے کسی تعریف کے پوشیدہ ابہام کو ظاہر کرتے ہیں اور پھر دوسری تعریف کے اور پھر تیسری کے وقس علی ذلک، لیکن عموماً بالآخر یا تو وہ شئے زیر بحث کی اچھی طرح تعریف کر دیتے یا پڑھنے والے پر چھوڑ دیتے کہ وہ خود ایک عمدہ تعریف دریافت کر لے۔ اس تعریف میں وہ صداقت شامل ہوتی جو ان متعدد مسترد تعریفات میں پوشیدہ تھی اور ہر غلطی سے پاک ہوتی۔ اس طرح سقراط و افلاطون نے جدلیاتی طریقے کو ایک تعمیری طریقہ بنا دیا۔

صدیوں بعد ہیگل نے اس قدیم جدلیاتی طریقے کو لیا اور ایک اساسی مابعد الطبیعیاتی طریقۂ استدلال کی حیثیت سے اس کو مکمل کیا۔ کسی دوسری چیز کی بہ نسبت زیادہ تر اسی طریقے کے استعمال نے ہیگل کو "جدید تصوریت کا آدم" قرار دیا۔ اس کا استدلال یہ تھا کہ ہر تصور (جب اس کے معنی پر غور کیا جاتا ہے تو وہ) ایک متضاد تصور کے تکوین کا باعث ہوتا ہے۔ یہ متضاد تصورات اس صداقت کے دو پہلوؤں پر مشتمل ہوتے ہیں جو ان کے پیدا کرنے والے تصور میں پائی جاتی ہے۔ اور یہ پھر اپنی باری میں ایک دوسرے اعلیٰ تر تصور کے موافق ہونے چاہئیں جو اس معنی میں اعلیٰ تر ہو کہ ابتدائی تصور کی بہ نسبت تناقض سے زیادہ پاک ہو۔ مثلاً ہستی کے تصور سے ابتدا کر کے ہم عدم ہستی تک پہنچتے ہیں جو اس کا تضاد ہے۔ اور یہ دونوں تکون کے تصور میں آ کر متوافق ہو جاتے ہیں۔ کسی تعقل کے معنی کے ایجابی و سلبی

پہلو کو دریافت کرنے اور ان کو ایک اعلیٰ تر تعقل کے موافق بنانے کے عمل کو ہیگل فکر کی جدلیاتی حرکت کہتا ہے۔ اس کی انتہا تصور مطلق میں ہوتی ہے جو اس عمل میں ظاہر ہونے والے تمام تضادات کا کامل توافق ہے[1]۔

لوونبرگ اپنی کتاب (HEGEL SELECTIONS) (انتخابات ہیگل) کے مقدمے میں دعویٰ کرتا ہے کہ یہ طریقہ حقیقت میں درست ہے لیکن ہیگل نے جو فلسفیانہ نظام اس طریقے کے استعمال کی وجہ سے قائم کیا ہے وہ دراصل مغالطہ آمیز ہے۔ اس سے کم از کم یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ ہیگل کے جدلیاتی طریقے کو اب بھی ایک ایسا قابل فلسفی تسلیم کرتا ہے جو ہیگل کا پیرو نہیں۔ جب بوسانکوٹ نے اس عبارت کے بعد جس کا اوپر ذکر ہوا فوراً اس چیز کا اضافہ کیا کہ فلسفے میں مجھے صرف ایک طریقے کا علم ہے اور وہ یہ ہے کہ تمام متعلقہ واقعات کو ایسے تصورات میں پھیلایا جائے جو فکر کے نزدیک جامع و مانع و متوافق بالذات تسلیم کر لیے جائیں۔" تو اس نے جدلیاتی طریقے کو قبول کر لیا جس کی ہیگل نے تکمیل کی تھی۔ بوسانکوٹ نے اپنی ساری تصانیف میں اس طریقے کو تسلیم کر لیا ہے اور فلسفیانہ مسائل کے حل میں اس کا برابر استعمال کیا ہے۔ جس شخص کو یہ معلوم نہ ہو کہ تصوریہ کی ساری تصنیفات پر جدلیاتی طریقے کی اس جدید ہیگلی صورت کا اثر رہا ہے۔ وہ جدید تصوریت کے مطالعے میں کوئی ترقی نہ کر سکے گا۔ اس امر کے دریافت کرنے میں صبر کے ساتھ مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے۔ لیکن تصوریت کو سمجھنے کا یہی راز ہے۔

تاہم تصوریت کا ایک اور روایتی طریقہ ہے اور وہ وجدان کا طریقہ ہے۔ اب ہم اس پر غور کریں گے۔

---

[1] میری کتاب (ANTHOLOGY OF MODERN PHILOSOPHY) میں ہیگل کا انتخاب دیکھو اور خصوصاً "مقولات کا شجرہ" پڑھو۔

۳۔ طریقۂ وجدان

فلاطون اور ارسطو سے لے کر اب تک تصورین نے طریقۂ وجدان کی ایک نہ ایک صورت پر زور دیا ہے۔ لفظ وجدان مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے لیکن سب میں مشترک تصور صداقت کا وہ راست یا بدیہی وقوف ہے جو معمولی فکر کے تحلیلی، استدلالی، قدم بہ قدم چلنے والے طریقے کا ضد ہے۔ فلاطینوس (PLOTINUS) کا (۲۰۵ء تا ۲۷۰ء) جو ایک عظیم الشان نو فلاطونی فلسفی و صوفی تھا) اس امر پہ اصرار تھا کہ عقلی علم کا وجود، جو استدلال سے حاصل ہوتا ہے، صرف اس لیے ہے کہ ذہن کو اس نقطے تک پہنچا دے جہاں وہ حقیقت کے متعلق ایسی بصیرت حاصل کر سکتا ہے جو استدلالی عقل کی جداگانہ تشکیلات کے ماورا ہوتی ہے۔ سینٹ آگسٹائن اور تمام عیسائی صوفی فلاسفہ کی رائے بھی اسی کے مماثل تھی۔ سینٹ انسلم (۱۰۳۳ء تا ۱۱۰۹ء) نے پہلی مرتبہ لاطینی لفظ (INTUITUS) (وجدان) کو اصطلاحی معنی میں استعمال کیا جو وجود من حیث ہو کے بدیہی علم کے ہیں۔ اس نے خصوصیت کے ساتھ سینٹ پال کے مقولے پہ اس کا انطباق کیا، "اب میں جزءً لیکن بالمواجہ جان رہا ہوں۔" مطلب یہ ہے کہ وجدانی علم بالمواجہ ہو کر جاننے کو کہتے ہیں۔ والیٹر تک، جو مدرسیت کا دشمن ہے، کینڈو کی زبانی کہلواتا ہے: "اے آسمانی صداقت اب میں صاف و روشن طریقے پہ تیرا نظارہ کروں گا، پوشیدہ طور پہ نہیں جیسا کہ اس وقت میسر ہوتا تھا۔ جب کہ زندگی نے ہمیں مارنے والی نیند میں مبتلا کر رکھا تھا۔ زندگی ایک خواب ہے! موت ہمیں بیدار کرتی ہے۔"

مدرسیت کے دوسرے فلسفیوں نے وجدان کے لفظ کو سینٹ انسلم والے معنی ہی میں استعمال کیا ہے۔ شی والیئر (CHEVALIER) نے ڈیکارٹ کی جو نفیس سوانح عمری لکھی ہے اس میں وہ حتمی طریقے پہ ثابت کرتا ہے کہ فلسفۂ جدید کے بانی اور تحلیلی ہندسے کے مکتشف نے اس طریقے کو عقلی استدلال کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ پاسکل کا قول ہے کہ "قلب کے

اپنے دلائل ہیں جن کا عقل کو علم نہیں۔" اسپنوزا نے علم کی ایک تیسری قسم کا ذکر کیا ہے۔ جو ادراک و تعقل کے علم سے برتر ہے۔ جس کو وہ حکیمانہ وجدان SCIENTIA INTUITIVA کہتا ہے اور اس کے نزدیک یہ کلی حقیقت کا بدیہی وجدان یا خدا کی عقلی محبت ہے۔ فشٹے اور شلنگ، ہیگل کے عظیم الشان جرمن معاصر خصوصیت کے ساتھ اس طریقہ علم پر زور دیتے ہیں۔

زمانہ جدید میں مشہور فرانسیسی فلسفی، اور ادب کا نوبل پرائز حاصل کرنے والا ہنری برگساں علم وجدانی کی شدت کے ساتھ اس لیے حمایت کرتا ہے کہ اس سے سائنس کے تحلیلی طریقے کے بہ نسبت حقیقت کی ماہیت کے متعلق زیادہ عمیق و صحیح علم حاصل ہوتا ہے۔ وہ وجدان کی اس طرح تعریف کرتا ہے: "وجدان جبلت ہے جو بے غرض اور شاعر بالذات ہے اور اپنے معروض پر غور کرنے اور اس کو غیر متعین طور پر وسیع کرنے کے قابل بن گئی ہے۔" وجدان عقل کے نقائص کو دور کرتی ہے جو دراصل حقیقت کے زیادہ ٹھوس حصوں سے کام لینے کا ایک آلہ ہے۔ وجدان سے ہمیں حقیقت کی باطنی و حقیقی روح کا پتا چلتا ہے۔ گو انسان وجدان سے زیادہ فہم عقلی یا استدلال عقلی سے کام لیتا ہے لیکن وجدان اسی وقت کام میں آتا ہے جب ہمارے عمیق ترین اغراض کا معاملہ ہوتا ہے۔ یہ ہماری شخصیت، ہماری حریت، کل فطرت میں ہمارے رتبے، ہماری ابتدا اور شاید ہماری انتہا پر روشنی ڈالتا ہے جو گو کمزور و مضطرب ہوتی ہے تاہم یہ رات کی اس تاریکی کو دور کر سکتی ہے۔ جہاں ہمیں عقل چھوڑ جاتی ہے[1]۔" ہمیں فلسفے کی بنیاد سائنس پر قائم کرنی چاہیئے۔ لیکن ہمیں اس کی تعبیر مذہب و غیر مذہب وجدانات کی بنیاد پر بھی کھڑی کرنی چاہیئے۔ اور ان کو قلب حقیقت تک پہنچنے کے لیے راستے کے طور پر استعمال کرنا چاہیئے۔ جو شخص طریقہ وجدان کا استعمال فلسفیانہ

---

[1] ہنری برگساں (CREATIVE EVOLUTION) (ارتقائے تخلیقی) صفحہ ۲۶۸ مترجمہ اے مچل (ہولٹ)

صداقت کے حصول کے لیے نہیں کرتا وہ تصوریت کو سمجھنے کی بھی امید نہیں کر سکتا۔

۴۔ تضمینی مقرونیت کا طریقہ

اب ہمیں تصوریت کے حقیقی طریقے کے طور پر طریقہ "تضمینی مقرونیت" کی تشکیل کی کوشش کرنی چاہیئے۔ یہ جدلیاتی طریقے اور وجدانی طریقے سے تیار ہوگا۔ میں اس طریقے کو طریقہ "تضمینی مقرونیت" اس لیے کہہ رہا ہوں کہ اس کا حقیقت کے طریقہ "تعمیری تجرید" سے جہاں تک ممکن ہو سکے پوری قوت کے ساتھ مقابلہ کر دوں۔ جس کی توضیح حصہ سوم باب دوم میں کی گئی ہے۔

تضمینی کا لفظ زیادہ تر اسی معنی میں استعمال ہوا جس معنی میں کہ وہ منطق میں حد منطقی کی تضمین کی تعلیم میں ہوتا ہے۔ کسی لفظ کی تضمین اس وقت بیان کی جاتی ہے جب کہ ہم اس کی ایک مثال کے کر اس کی ماہیت میں شامل ہونے والے سارے عناصر یا اجزاء بیان کر دیں۔ لفظ تضمینی کا اس معنی میں استعمال کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ کسی وجود کی، مابعد الطبیعیاتی حقیقت اس کی تمام صفات یا اضافات یا حیثیتوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ خواہ وہ کچھ ہوں یا کسی حد تک بھی مکان و زمان میں ایک دوسرے سے جدا ہوں۔ تضمینی خصوصیات اپنے کمال و عمق کے ساتھ، اور ایک دوسرے کے تعلق کے لحاظ سے، اس طریقے کا وہ پہلو ہیں، جن کو لفظ تضمینی، تعبیر کرنا چاہتا ہے۔ اس کا اظہار اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ کسی شے کے تمام پہلوؤں کو "مشتملاً و بایجاز" دیکھا جاتے۔ لفظ مقرونیت جزی و بے مثل پہلو پر زور دیتا ہے۔ ہر وجود اتنا ہی حقیقی ہے جتنا کہ وہ بے مثل ہے۔ مقرونیت کا لفظ اس امر کی دلالت کے لیے استعمال کیا گیا ہے کہ تضمینی صفات کا امتزاج کچھ ایسے بے مثل طریقے سے ہوا ہے کہ اس کی وجہ سے ایک انفرادیت، یا کل مقرون کی تشکیل عمل میں آئی ہے۔ اس طرح تضمینی مقرونیت کا طریقہ کل مقرون کی تلاش کرتا ہے۔ جو کسی شے کے ان پہلوؤں میں وحدت

پیدا کرتا ہے جو بظاہر متناقض معلوم ہوتے ہیں۔ یہ کل مقرون اس جزی شے کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت ہے۔ لہٰذا ہم ان حقائق کو جو تضمینی مقرونیت کے طریقے سے حاصل ہوتے ہیں کلیات مقرون یا اشتمالی نظامات کہہ سکتے ہیں۔ جب حقیقت کا مابعد الطبیعیاتی نہ کہ حیاتیاتی یا مادی تصور پیش نظر ہوتا ہے تو یہ حقیقت کے ناقابلِ تحویل اکائیاں قرار دی جا سکتی ہیں۔

یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ طریقہ فرض کرتا ہے کہ حقیقت، مابعد الطبیعیاتی معنی کے لحاظ سے، کلیات مقرون پر مشتمل ہے۔ ابتدا ہی میں وہ اس امر سے انکار کرتا ہے کہ تجریدی و غیر مربوط "سخت ذرات" یا "ٹزم ارواح" پائی جاتی ہیں۔ موجود ہونے کے معنی ہی یہ ہیں کہ صفات یا کیفیات کی ترکیب عمل میں آئی ہو۔ جو شے بھی وجود رکھتی ہے وہ دوسری شے سے اس طرح مربوط ہے کہ اس سے ایک ترکیبی کل کی تشکیل عمل میں آتی ہے۔ عینیت محض یا اختلاف محض ناقابلِ فکر ہیں۔ ہر وجود جو کسی بھی قسم کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا دعویٰ کر سکتا ہے اپنی اصلی ہئیت میں عینیت فی الاختلاف یا کلیت مقرون ہے۔

جس مسئلے سے ہر مفکر کو سابقہ پڑتا ہے وہ اس امر کا دریافت کرنا ہے کہ وہ مخصوص کل مقرون کیا ہے جس سے تجربے کا کوئی پہلو تعلق رکھتا ہے۔ اس کو ان اشارات کا تتبع کرنا پڑتا ہے جو اس خاص پہلو سے حاصل ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ ان دوسرے پہلوؤں تک جا پہنچتا ہے جو اس کو اس اصل نمونے کے ادراک کے قابل بناتے ہیں۔ جس سے اس موجودہ پہلو اور دوسرے متعلقہ پہلوؤں کا تعلق ہوتا ہے۔ اس کو ابتدا ہی اس مفروضے سے کرنی چاہیئے کہ اس اصل نمونے کا وجود پایا جاتا ہے اور ذہن اس کو دریافت کرنے کے قابل ہے۔ اور اس کل مقرون کے قلب حقیقت تک پہنچنے کے لیے اس کو وجدان کا بھی استعمال کرنا چاہیئے، اور فکر کا بھی۔ لیکن تضمینی مقرونیت کے طریقے کا اہم نکتہ تو یہ ہے کہ وہ اس امر پہ زور دیتا ہے کہ تمام مظاہر یا سارے پہلوؤں کا معائنہ ایک ایسی عینیت کے تصور سے کیا جانا چاہیئے جو ان میں وحدت پیدا کرتی ہے اور یہ سب

مل کر ایک مجموعہ نہیں بلکہ ایک کل مقرون بن جاتے ہیں۔

ایک مثال سے اس کی توضیح ہوگی۔ لنڈبرگ نے نیویارک سے پیرس تک جو پرواز کی اس کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کیا ہے۔ فہم عام کے نقطۂ نظر سے ہوابازی کی تاریخ میں یہ ایک نہایت اہم کارنامہ ہے۔ تضمینی مقرونیت کے طریقے کے انطباق سے ہمیں اس واقعے کی کیا مابعد الطبیعیاتی حقیقت حاصل ہوگی جس کے وقوع کے متعلق بلاشبہ ہر باخبر شخص کو اتفاق ہوگا۔

بہت ساری طبیعی صفات (یا وہ عناصر جن میں علمائے طبیعیات ان طبیعی صفات کی تحویل کریں گے) اس واقعے کا جز ہیں۔ مثلاً خود طیارہ، اس کی پیچیدہ و معین ساخت وہ مواد جس سے اس کی تعمیر ہوئی۔ ایندھن اور تیل جس کا مشین میں استعمال ہوا، لنڈبرگ کی غذا، کپڑے جو اس نے پہنے، اس کا مادی جسم، تضاد موسم کے حالات جو اس کو سفر میں درپیش ہوئے، وہ جگہ جہاں سے وہ چلا اور جہاں پہ وہ اترا اور وہ آلات ادوات جن کا اس نے تعین راہ کے لیے استعمال کیا۔ ایک جدید اصطلاح کا استعمال کرتے ہوئے ہم لنڈبرگ کے پرواز کے ان سارے پہلوؤں کو اس مابعد الطبیعیاتی یا کل مقرون کے کلاں بینی طبیعی موجودات کہہ سکتے ہیں لیکن ہم اس طبیعی، کیمیائی نظریے کو بھی تسلیم کر سکتے ہیں کہ یہ سارے جسیم معروضات بے شمار پروٹان اور برقیوں سے مرکب ہیں، جو حرکت کے مختلف مداروں میں ہیں۔ تاہم ان سب کی وحدت کا ظہور ایک عظیم الشان حرکت میں ہوا تھا جو پیارس کے جانب عمل میں آئی اور جس کی نگرانی ایک تنہا ہواباز کر رہا تھا۔ تضمینی مقرونیت کے طریقے کی رو سے لنڈبرگ کی پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت میں یہ سارے کلاں بینی اور خرد بینی موجودات شامل ہیں۔

اس میں حیاتیاتی اور عضویاتی اجزاء بھی شامل تھے جو مذکورۂ بالا دونوں قسم کے تھے ہواباز نے جو غذا کھائی تھی اس کو معدے نے جزوِ بدن بنایا اور قلب کی متواتر حرکت

نے اس کو سارے جسم میں تقسیم کیا۔ اس کے اعصاب، دماغ اور دوسرے جسمانی اعضاء کو اپنا اپنا فعل پوری طرح ادا کرنا پڑا۔ یہ پرواز ایک ایسی ہستی سے ممکن تھی جو زندگی کے نور سے معمور تھی اور کون جانتا ہے کہ کتنی اور زندہ عضویتیں ایک نہ ایک طریقے سے اس پرواز سے وابستہ تھیں؛ تاہم ان سارے عظیم حیاتیاتی و عضویاتی معروضات کو علمائے سائنس بے شمار صغیر موجودات میں تحلیل کر سکتے ہیں۔ اس پرواز میں کتنے ہی چھوٹے بڑے حیاتیاتی عضویاتی اجزاء کیوں نہ ہوں، تفنینی مقرونیت کے طریقے کی رو سے سب مابعد الطبیعیاتی حقیقت میں شامل ہیں

اس میں جو مکانی زمانی اضافات شامل ہیں وہ صاف ظاہر ہیں۔ عرصہ و فاصلہ، طیارے کی آسمان میں بلندی، رفتارِ حرکت، یہ اور دوسرے تمام مکانی، زمانی پہلو اس تاریخی پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا حصہ ہیں اور جو اقدار (یا قیمتیں) اس میں شامل ہیں ان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ طیارہ، ایندھن، تیل اور غذا اور ٹکٹ کی قیمت جو گھر آنے کے لیے لنڈبرگ نے ادا کی۔ انعام جو اس نے جیتا، طیاروں کی قیمت میں جو اضافہ ہو گیا یہ ساری معاشیاتی قیمتیں ہیں جو بلاشبہ پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا ایک حصہ ہیں۔ لیکن اس سے پیدا شدہ جمالیاتی و اخلاقی اقدار بھی ہیں۔ پرواز کے ختم پر ایک ایسا ہیرو نمودار ہوتا ہے جس پر بے شمار نوجوان فدا ہوتے ہیں اور اس کی تقلید کرتے ہیں۔ تفنینی مقرونیت کے طریقے کی رو سے یہ سارے اقدار جن کا پرواز سے تعلق ہے اس کی حقیقت کا ایک حصہ ہیں ذہنی عناصر تو اور بھی ضروری ہیں۔ لنڈبرگ کا ذہن جس نے اس پرواز کو سوچا، وہ سارے منصوبے جو اس نے احتیاط کے ساتھ باندھے اور تفصیل کے ساتھ پورے کیے، وہ کامل ہنر جو سالہائے سال کی سخت محنت سے اس کو حاصل ہوا، ہوابازی کا اصطلاحی علم اور حافظے جو اب تک محفوظ ہیں، یہ سب اور دوسرے سارے ذہنی عناصر اس پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت میں شامل کیے جاتے ہیں اور نہ

اجتماعی عناصر کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ لوگوں کا وہ ہجوم جنہوں نے لنڈبرگ کو پرواز کرتے اور آسمان سے اترتے دیکھا، مبہوت ہو کر ان کا نعرۂ تحسین بلند کرنا، یہ تمام اور دوسرے اجتماعی عناصر، تفنینی مقرونیت کے طریقے کی رو سے اس مخلد الذکر پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا ایک حصہ ہیں۔

تاہم یہ سارے مختلف اجزاء یا عناصر اس وحدت کے بغیر کیا ہیں جو ان کو یکجا کیے ہوتے ہے۔ تصوریت کا یہ دعویٰ ہے کہ اس قسم کا نصب العینی مرتب نظام پایا جاتا ہے اور یہی کلی مقرون جس کے مذکورہ بالا اجزاء حصص ہیں، لنڈبرگ کی پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت ہے۔ یہ کل کوئی مخصوص شے نہیں۔ کوئی اس کو چھو سکتا ہے نہ دیکھ سکتا ہے۔ سُن سکتا ہے نہ چکھ سکتا ہے اور نہ کسی حاسہ توازن یا کسی چھٹے حاسہ سے جو معلوم یا نامعلوم ہو، دریافت کر سکتا ہے۔ یہ کوئی مکانی زمانی نوع سے تعلق رکھنے والی شے نہیں۔ مکانی، زمانی اجزا اس میں شامل ضرور ہیں۔ لیکن جب ہم اس کو پرواز کا محض ایک واقعہ کہتے ہیں تو بہت سارے دوسرے اہم عناصر کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور صرف زمانی خصوصیت کو اس کی حقیقت کی دلیل سمجھ لیتے ہیں۔ کلی مقرون ہونے کی حیثیت سے اس کے واقعہ زمانی ہونے کی خصوصیت دوسرے پہلوؤں میں سے صرف ایک پہلو ہے۔ اور یہی بات اس کے ہر پہلو کے متعلق کہی جا سکتی ہے۔ ہر مادی و میکانکی جزء، ہر حیاتی و عضویاتی جزء ہر روحانی و اجتماعی جزء کو اس کلی مقرون کی ایک تفنینی صفت سمجھا جانا چاہیئے۔ اور کبھی بھی خود اس کل کے ساتھ ایک نہیں کر دیا جانا چاہیئے۔ یہ مابعد الطبیعیاتی حقیقت نہ کسی واحد پہلو، نہ ان کی کسی جماعت نہ ہر جماعت سے منتخب کردہ پہلوؤں کے مجموعے سے متحد کی جا سکتی ہے۔ محض اس لیے کہ یہ تمام جماعتوں کے پہلوؤں کی کلیت ہی سے متحد کی جا سکتی ہے جن کو ایک کلی مقرون میں متحد تصور کیا جاتا ہے نہ کہ بعض مجموعے یا کلیت میں۔ اس کل کا دریافت کرنا لنڈبرگ کی پرواز کو بحیثیت مابعد الطبیعیاتی حقیقت کے سمجھنا ہے، جو

اس کو ہوابازی کی تاریخ کے ایک دلچسپ واقعے کے طور پر سمجھنے سے بالکل جدا چیز ہے۔ تضمینی مقرونیت کا طریقہ کسی کل کے مختلف عناصر کو ایک حرکی و عضوی کل میں متحد کرتا اور پھر اس متحد و مرتب نظام کو انتہائی حقیقت سمجھتا ہے۔ اس اعتراض کا کہ یہ کلی مقرون فلسفی کے دماغ کی محض ایک پیداوار ہے تصوریہ یہ جواب دیں گے کہ یہ اپنے تمام پہلوؤں میں سے ہر پہلو میں شامل ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو ہم پہچانتے ہی محض اس لیے ہیں کہ ہم اس کلی مقرون سے واقف ہیں جس سے اس کا تعلق ہے۔ ان کو پہلوؤں یا اجزاء کی حیثیت سے جاننا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس کلی مقرون کا علم بھی پایا جاتا ہے جس کے یہ اجزاء ہیں۔ یہ اس چیز کا ناقابلِ انکار ثبوت ہے کہ کلیات مقرون حقیقی ہیں۔

تصوریت کے طریقے کے تضمینی مقرونیت کے علاوہ اور بہت سارے نام ہیں۔ براڈلے اس کو اصول عینیت فی الاختلاف کہتا ہے یعنی ایسے کل کو دریافت کرنے کا طریقہ جس کی تشکیل ایسی غالب عینیت سے ہوئی جو کثیر اختلافات میں پائی جاتی ہے۔ بوسانکوٹ اس کو انفرادیت و قیمت کا اصول کہتا ہے۔ نیز کلی مقرون و اضافت ذات کا اصول بھی کہتا ہے۔ رائس اس کو توجیہ کہتا ہے۔ ہارنلے اس کو طریقۂ کلی کہتا ہے۔ لیکن تمام تصوریہ کا اس امر میں اتفاق ہے کہ وجود حقیقی دراصل وہ کل ہے جو کسی چیز کے تمام مظاہر یا پہلوؤں پر مشتمل ہو اور وہ اس امر میں بھی متفق ہیں کہ ہمیں اس کل تک فکر و وجدان دونوں کے ذریعے پہنچنا چاہیئے۔ ہمیں تضادات کے دریافت کرنے اور ان میں توافق پیدا کرنے کے لیے سختی کے ساتھ جدلیاتی طریقے کا استعمال کرنا چاہیئے۔ لیکن ہمیں اس کی تکمیل و تتمیم وجدان کی بصیرت سے کرنی پڑے گی۔

باب ۳

مسئلۂ علم و وجود کا حل تصوریت کی رُو سے

ا۔ حقیقت کا نظریۂ مدارج

تصوریت کے نظریۂ وجود کا خلاصہ حقیقت کا نظریۂ مدارج ہے۔ یہ نظریہ حال ہی میں از سرِ نو پیش کیا گیا ہے لیکن یہ اتنا ہی قدیم ہے جتنی کہ تصوریت یا کم از کم یہ فلاطون کے مکالمات یا ارسطو کی تصانیف کے اتنا قدیم تو ضرور ہے۔ جب فلاطون نے اپنے مکالمہ (SYMPOSIUM) میں تجربۂ جمال کے مختلف مدارج میں امتیاز قائم کیا اور تصور مطلق یا صورت جمال کی محبت کو اعلیٰ ترین درجہ قرار دیا تو وہ اسی نظریے کو بیان کر رہا تھا۔ نیز یہ بھی اس کے نظریے کا مرکزی تصور تھا کہ تصورات کی ترتیب مدارج میں ہوئی ہے اور تصور خیر سب سے بالا و برتر ہے اور جب ارسطو نے نباتات کی نباتی روح کو حیوانات کی حسی روح سے ممیز کیا اور پھر ان دونوں کو انسان کی عقلی روح سے، اور یہ دعویٰ کیا کہ اعلیٰ تر ارواح میں ادنیٰ تر ارواح کی قابلیتیں موجود ہوتی ہیں تو وہ بھی نظریۂ مدارج ہی کو بیان کر رہا تھا۔ اس کے خیال کا خلاصہ یہ بھی تھا کہ حقیقت یا بالقوائیت سے بالفعلیت کی طرف تدریجی ارتقاء کا نام ہے جس میں مادے پر صورت کا غلبہ و تسلط زیادہ ہوتا ہے۔ فلاطینوس نے اسی نظریے کو اپنی اس تعلیم میں تکمیل دی کہ ہستی کے ادنیٰ مدارج میں سے ہر درجے کا

خدا سے اشراق ہوتا ہے۔ اسی کے اثر کی وجہ سے یہ تعلیم ابتدائی عیسائی فلسفہ اور قرونِ وسطیٰ کے تمام مختلف فلسفوں (مثلاً عیسائی یہودی، عربی) کی اصل و خلاصہ قرار پائی۔ ہم اس کو خصوصیت کے ساتھ اسکوٹس اریجینا میں پاتے ہیں جو مدسیت کا پہلا عظیم الشان اُستاد تھا اور اسی طرح تمام اکابر صوفیائے عیسائیت میں۔ ہم اس کو یہودی قبلہ میں بھی موجود پاتے ہیں، جو قرونِ وسطیٰ کا یہودی فلسفۂ تصوف تھا۔ نیز اس کو قرونِ وسطیٰ کے عربی فلسفے میں بھی دیکھتے ہیں خصوصاً ابن رشد، ابی سینا، غزالی کے تصانیف میں۔ برڈنو اور اسپنوزا نے اس نظریۂ مدارج کو اپنے زمانے کے مطابق بنالیا جیسا کہ ہیگل نے اس کو انیسویں صدی کے ابتدائی زمانے کے موافق کیا تھا۔ نظریۂ ارتقاء کے پیدا ہونے کے بعد اسی نظریے کے حدود میں اس تعلیم کو پھر سے پیش کیا گیا۔ خصوصاً برگسان اس بارے میں قابلِ ذکر ہے۔ لیکن تصوریت کی ابتدا سے اس وقت تک حقیقت کا نظریۂ مدارج برابر پیش ہوتا رہا ہے اور اب بھی یہی تصوریت کی مابعد الطبیعیات کی باطنی ماہیت ہے۔

اس نظریے کی رو سے حقیقت کو سمجھنے کا طریقہ یہ نہیں کہ اس کو شروع ہوتے اور ختم ہوتے یا ایک راست خطی جانب ارتقا پاتے تصور کیا جائے بلکہ ہمیں یہ سمجھنا چاہیئے کہ حقیقت مدارج کے ایسے سلسلے پر مشتمل ہے جس میں ہر ادنیٰ درجہ اعلیٰ درجے میں شامل ہوتا ہے۔ اگر ہم چاہیں تو ہر درجے کو ارتقائی نقطۂ نظر سے دیکھ سکتے ہیں اور سمجھ سکتے ہیں کہ یہ ایک ایسے ادنیٰ درجے سے بروز کرتا ہے جو اس کی تعمیری بنیاد کا کام دیتا ہے لیکن ہم یہ بھی سمجھ سکتے ہیں کہ تمام مدارج ساتھ ساتھ موجود ہیں اور ہم ایک درجے سے دوسرے درجے تک عقلی تامل و وجدان کے ذریعے پہنچ سکتے ہیں۔ حقیقت کی تشبیہ نیویارک کے ان مکانات سے دی جاسکتی ہے جن کے کئی منزلے ہوتے ہیں۔ ہمیں ایک منزل یا درجے سے دوسری منزل تک پہنچنے کے لیے الیویٹر کے استعمال کی ضرورت ہوتی ہے۔ برگسان کہتا ہے کہ وجدان ہی وہ الیویٹر ہے جس کا ہمیں استعمال کرنا پڑتا ہے اور وہ اس

رائے میں فلاطون اور فلاطینوس سے ہرگز پیچھے نہ تھا۔ گو ہمیں یہ اعتراف ہے کہ وجدان تیز رفتار الیویٹر ہے۔ لیکن استدلالی عقل کا بھی ایک آہستہ رو الیویٹر ضرور پایا جاتا ہے۔ اکثر تصوریہ کا دعویٰ ہے کہ وجدان اور عقل دونوں حقیقت کے ایک درجے سے دوسرے درجے تک پہنچنے کے جائز طریقے ہیں اور جیسا کہ ہمیں آگے معلوم ہوگا بعض کا خیال ہے کہ علم کا ایک تیسرا طریقہ بھی ہے جس کو توجیہ کہا جاتا ہے۔

آر لیف اے ہارنلے کی کتاب (MATTER, LIFE, MIND, AND GOD) ("مادہ، حیات، ذہن و خدا") کے عنوان ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت کے مدارج کیا ہیں۔ مادہ اور حیات یکجا جمع ہوکر اس شے کی تشکیل کرتے ہیں جس کو عام طور پہ فطرت کہا جاتا ہے۔ بشرطیکہ ہم فطرت کو قبل انسانی فطرت کے معنی میں استعمال کریں ہمیں ذہن کو انفرادی و اجتماعی ذہن کی وحدت سمجھنی چاہیئے۔ اور خدا کو تمام مدارج سے بلند اور سب پہ محتوی۔ بالفاظ دیگر تصوریت کے نظریۂ حقیقت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ہم ادنیٰ کو اعلیٰ میں شامل کرکے تو اس کی توجیہ کرسکتے ہیں لیکن اعلیٰ کو ادنیٰ میں تحویل کرکے ہرگز اس کی توجیہ نہیں کرسکتے۔ اور نہ ادنیٰ درجے کے الفاظ میں ایسی مابعد الطبیعیات کو پیش کرکے جس میں اعلیٰ درجے کے وجود کے تسلیم کا امکان نہ ہو کسی نہ کسی صورت میں اس اصول کو سارے تصوریہ نے تسلیم کرلیا ہے اور یہی تصوریت کا مرکزی اصول موضوعہ ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تصوریت ایک ہمہ محتوی واحد کل تک پہنچتی ہے جو برترین حقیقت ہے۔ ہم اس کو خدا یا وجود مطلق یا محض حقیقت کہہ سکتے ہیں۔ اس کا انحصار اس طریقہ توجیہ پہ ہوگا جس کو خاص خاص تصوریہ استعمال کریں گے لیکن عام طور پہ تمام تصوریہ اس امر پہ متفق ہوں گے ہمیں اسی وقت کسی شے کی کامل مابعد الطبیعیاتی تعریف حاصل ہوتی ہے جب ہم یہ کہہ سکیں کہ اس کے وجود کے ہر درجے پہ کیا ماہیت ہے۔ یعنی وہ حقیقت من حیث کل کے درجے پہ کیا ماہیت رکھتی ہے۔ کیونکہ

اس درجے میں ادنیٰ درجہ بھی شامل ہوتا ہے۔ براڈلے اور بوسانکوٹ کی مراد اسی اصول سے ہوتی ہے۔ جب وہ یہ کہتے ہیں کہ جزی شے کے متعلق ہر تصدیق کا انتہائی موضوع ہمیشہ حقیقت من حیث کل ہوگا، چنانچہ ہم ہر تصدیق کو اس طرح ادا کرسکتے ہیں کہ "حقیقت کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ فلاں فلاں شے کی صحت لازم آتی ہے۔" عام مفروضہ جس پر نظریۂ مدارج کی بنیاد قائم ہے یہ ہے کہ حقیقت ایک عقلی متوافق بالذات کل ہے۔

۲۔ مادہ وحیات

تصوریین راضی ہیں کہ علمائے طبیعیات وکیمیا کہیں کہ مادہ کیا ہے۔ بشرطیکہ یہ لوگ کائنات کی ہر شے کو مادے ہی میں تحویل نہ کردیں۔ وہ راضی ہیں کہ عالم حیاتیات کو یہ کہنے دیں کہ حیات کیا ہے بشرطیکہ وہ آگے بڑھ کر حقیقت کے دوسرے تمام مدارج کو حیاتیاتی عضویوں میں تحویل نہ کردے۔ تصوریت کے کسی حامی کی خصوصیت کے ساتھ اس امر سے دل چسپی نہیں کہ مابعدالطبیعیات پر آئنسٹائن کے نظریۂ اضافیت کا یا منڈل کے نظریۂ توارث کا کیا اثر ہوا۔ لیکن ہر حامی تصوریت کو کائنات کے ان فلسفیانہ نظریوں سے تشویش ہوتی ہے جو اپنی تعمیر کی بنیاد جدید طبیعیات یا جدید حیاتیات پر قائم کرکے ہر شے کو اس چیز میں تحویل کردیتے ہیں جس کو طبیعیات وحیاتیات حقیقی کہتے ہیں۔ عام طور پر تصوریہ کا یہی وہ پہلو ہے جو وہ ان موجودات کی طرف اختیار کرتے ہیں جن سے علوم فطریہ، طبیعیات، کیمیا و حیاتیات اور انسانی علم کے ان شعبوں میں بحث ہوتی ہے جو ان سے ماخوذ ومستفاد ہیں یا ان کی باہمی ترکیب سے حاصل ہوتے ہیں۔

اب تصوریہ کے نزدیک مادے کا تصور کیا ہے؟ ان کے خیال میں یہ لفظ نہایت مبہم ہے۔ ہارنلے اس لفظ کے چار ابتدائی معنی میں امتیاز کرتا ہے جو اس امر کے بتلانے کے لیے کافی ہے کہ یہ لفظ کس قدر مبہم ہے اور حقیقت اس کے درجے کی طرف تصوریہ کیا

خصوصی پہلو اختیار کرتے ہیں۔ لیکن یہ سارے معنی ایک خاص حالت سے پیدا ہوتے ہیں، جس کو مرکزی حالت کہنا درست ہوگا۔ یعنی طبیعیات ایک تجربی علم ہونے کی وجہ سے اپنا موضوع بحث اس دائرے میں پاتی ہے جس کا ادراک ہمارے حواس سے ہوتا ہے؛ بالفاظ دیگر طبیعیات معطیات حواس سے تمام ذہنی اضافتوں وحیثیتوں کی تجرید کرتی ہے اور فطرت کی ایک ایسی دنیا کی تعمیر کرتی ہے جو بقول وائٹ ہڈ کے "ذہن کے لیے بند ہے۔ اس لیے مادے کے چار معنی پیدا ہوتے ہیں۔

(۱) مادے سے اکثر مراد وہ شے ہوتی ہے جو ذہن یا روح کے مخالف ہے۔

(۲) مادہ جو مادی دنیا کے ہم معنی ہے، حواس کے معمولی اشیاء کا ایک اسم عام ہے۔ مثلاً کرسی، مکان، چٹان، پہاڑ، وادی، ابر، دریا وغیرہ۔ جو خواب، خیال، بھوت جیسے وہمی چیزوں سے متضاد ہیں۔ اسی لیے یہ مادے کے عام فہم معنی سمجھے جاسکتے ہیں۔

(۳) لیکن سائنسدان اور ان لوگوں کے لیے جو سائنس کے تصورات میں مستغرق ہوتے ہیں، مادے سے مراد ذرات، سالمات، پروٹان اور برقیئے، ناکارگی، جمود اور دوسرے وہ موجودات ہیں جن کو علمائے سائنس مدرکات کی توجیہ کے لیے تسلیم کرتے ہیں۔

(۴) مادے سے مراد ہمارے ادراک کا واحد و ناقابل ادراک جوہر یا علت' بھی ہوسکتی ہے۔ اسی چوتھے معنی میں بارکلے نے اپنی ذہنی تصوریت یا ذہنیت کے ذریعے مادے کو رد کرنے کی سخت کوشش کی تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ ان دنوں کسی فلسفی کا اس معنی پر یقین نہیں۔ چنانچہ براڈ کہتا ہے: "ان دنوں ہر قابل فلسفی خواہ وہ مادے کے مستقل وجود کا انکار کرے یا اقرار۔ ایک ایسی شے کا اقرار یا انکار کرتا ہے جو اس چیز سے بہت زیادہ لطیف اور بہت زیادہ بہتر طریقے سے تحلیل شدہ ہوتی ہے جس کو بارکلے اور ڈیکارٹ نے الفاظ کی اسی صورت میں سمجھا تھا۔" تصوریت کے نقطۂ نظر سے مادہ حقیقت کا ادنیٰ ترین درجہ ہے۔ جس سے طبیعیات اور کیمیا میں بحث ہوتی ہے۔ جس کے عناصر مشہور ہیں اور جس

کے خواص نہایت عام ہیں۔ یہ کچھ تو کلاں بینی موجودات سے مرکب ہیں اور کچھ خورد بینی موجودات سے۔ مادے اور ذہن میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں، لیکن مادہ، دائرہ ادراک کے نامیاتی و ذہنی اجزاء کی تجرید سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ ایک جائز تجرید ہے۔ اگر اس کا تجرید ہونا تسلیم کر لیا جائے، لیکن یہ تجرید ناجائز اس وقت بن جاتی ہے جب مادے ہی کو واحد حقیقت بنا دیا جاتا ہے۔ اور تماموں کی اسی میں تحویل کی جاتی ہے۔ جیسا کہ فطریت کی تمام مابعد الطبیعیاتی صورتوں میں ہوتا ہے۔

اب تصوریہ کے نزدیک ذہن کا کیا تعقل ہے؛ کیا ذی حیات مادے کی ایسی بے مثل صفات، یا کم از کم تفاعلات ہوتے ہیں جن کی وجہ سے ہم اس کو حقیقت کا ایک جداگانہ درجہ قرار دینے میں حق بجانب ہو سکتے ہیں جو مادے سے اعلیٰ تر ہے۔ اگر ایسا ہے تو کیا ہم اس امتیازہ کو مطلق کہہ سکتے ہیں یا صرف مادے ہی کا تجریدی طور پہ حیات کی صورت میں بروز ہوتا ہے۔ یہاں علمائے تصوریت میں اختلاف ہے۔ بعض تو حیاتیت کے حامی ہیں، جو حیات کو ایک ابتدائی اور بے مثل چیز سمجھتے ہیں اور بعض کا یہ خیال ہے کہ حیات کا بروز تدریجی ہوتا ہے۔ اور مادہ زمانی اعتبار سے ماقبل ہے۔ لیکن دونوں فرقوں کا اتفاق ہے کہ حیات حقیقت کا اعلیٰ ترین درجہ نہیں اور حیاتیاتی فطریت بھی اسی ناقص تجرید پہ مبنی ہے جس پر طبیعی فطرتیت ہے۔ چنانچہ دہیلیہ بتلاتا ہے کہ حیاتیاتی مظاہر کے توجیہ کرنے والوں میں تین انتہائی فریق ملتے ہیں۔ ان میں سے کچھ سریت و غموض کے دلدادہ ہیں جو حیات کو ایک سری قوت سمجھتے ہیں (جس کو بعض دفعہ صورۃ کہا جاتا ہے) جو عضویت میں پائی جاتی ہے، دوسرے وہ سادگی پسند علماء ہیں جو حیات کو ایک خلیہ والی عضویت کی سادگی میں تحویل کر دیتے ہیں اور اس کو درحقیقت طبیعی، کیمیائی اعمال پہ مشتمل سمجھتے ہیں اور تیسرے وہ انسبیت پسند اصحاب ہیں جو سادہ ترین قسم کے جانوروں میں انسانی صفات و مقاصد پاتے ہیں۔ تصوریہ کے نزدیک حیات کے یہ سارے

حیاتیاتی توجیہات بر سر مغالطہ ہیں، کیونکہ یہ یکجانبی ہیں۔ وہ ذی حیات موجودات کے کسی ایسے تصور کی تلاش میں ہوتے ہیں جس میں حیات کی ساری صورتوں کی گنجائش ہو اور جو ساتھ ساتھ حیات کی ان بے مثل صفات کے ساتھ انصاف کرے جو خالص طبیعی مادے کے متضاد ہیں۔ اس قسم کا تصور ہمیں جے ایس ہالڈین کے ہاں ملتا ہے جو ذی حیات ہستی کو ایک "فعال خود مختار کل" سمجھتا ہے یا جنرل سمٹس کے ہولزم والے تصور میں۔ جب اس کی تعمیم کی جاتی ہے تو برگسان کا جوشِ حیات والا نظریہ زندگی حاصل ہوتا ہے۔ (دیکھو حصہ پنجم، باب اول و دوم، نیچے)

ہم یہاں حیاتیت والے میکانیت اور غائیت یا مقصدیت کے مناقشے کی تفصیل میں جانا نہیں چاہتے۔ یہ دونوں الفاظ نہایت مبہم ہیں لیکن عام طور پہ میکانیت وہ انتہائی نظریہ ہے جس کو دہیلیہ سادگی پسند علمائے حیاتیات سے منسوب کرتا ہے۔ وہ حیات کی تحویل طبیعی کیمیائی اعمال میں کر دیتا ہے اور اس طرح زندہ ہستی کو طبیعیات و کیمیا کے تصورات میں سمجھانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے بر خلاف غائیت اس امر پہ اصرار کرتی ہے کہ زندہ عضویتوں میں اپنے افعال کو کسی غایت کی طرف رجوع کرنے کی صفت پائی جاتی ہے۔ گو غائیت کا قائل اس غایت کو شعوری مقصد کے مترادف سمجھنے پر مجبور نہیں۔ اکثر تصوریہ اسی بدنام لفظ کے ایک نہ ایک معنی کے لحاظ سے غائیت پسند ہیں لیکن کوئی حامی تصوریت حیات کے درجے کو کل حقیقت کے مترادف قرار نہیں دے گا جس طرح کہ وہ مادے کے درجے کو کل حقیقت کے مترادف نہیں قرار دے سکتا۔

۳۔ ذہن یا نظام اجتماعی

یہ امر کہ قابلِ تہذیب افراد حقیقت کے اس درجے کی نمائندگی کرتے ہیں جو حیات سے بھی اعلیٰ ہے، تصوریت کی بنیادی تعلیم ہے۔ اب ہم اس درجے کا کیا تصور قائم کریں۔ اس

سوال کو چھوڑ کر جس پر بحث ساری بحثیں ہوئی ہیں لیکن جو محض خشک منطقی ہے کہ آیا انفرادی ذہن زیادہ اساسی ہے یا اجتماعی ذہن. ہم تصوریت کے اس نظریے کا کہ تہذیب یا اجتماعی ذہن من حیث کل کیا ہے؟ مختصر خلاصہ پیش کریں گے۔ ساری انسانی جماعت تین جداگانہ نظامات پر مشتمل ہے۔ پہلا ملکی نظام ہے جس کی بنا عزائم انسانی پر ہے۔ یہ نظام اس اساسی ادارے سے مرکب ہے جو انسانوں کے معارضانہ اغراض کو ایک کل میں منظم کرتا ہے۔ جس کو مملکت سیاسی کہتے ہیں لیکن مملکت سیاسی میں اور مختلف ادارے ہوتے ہیں جو نظام ملکی کے قیام میں مدد کرتے ہیں جیسے حکومت کے سارے شعبے، وفاقی، مملکتی و مقامی، تمام فوجی تنظیمات، تمام معاشی و صناعی تنظیمات اور تمام تجارتی جماعتیں۔ دوسرا خانگی نظام ہے جس کی بنا محبت ہے۔ اس نظام کا اساسی ادارہ خاندان ہے۔ کیونکہ خاندان ہی میں انسانوں کو محبت کی تکمیل کا پورا موقعہ ملتا ہے۔ محبت جنسی، محبت پدری اور بچوں کی والدین سے محبت، ان تماموں کا اعلیٰ ترین اظہار ایک ایسے ادارے میں ہوتا ہے جو ایک بیوی والے خاندان پر مشتمل ہو۔ لیکن دوستی قائم کرنے والی جماعتیں، اجتماعی جماعتیں اور دوسرے انسانی اجتماعات جو مردوں عورتوں، لڑکوں لڑکیوں میں دوستی و محبت بڑھاتے ہیں، اسی خانگی نظام کے قیام کا باعث ہیں۔ معمولی زندگی میں ہر فرد کی روزمرہ کی مصروفیتیں انہی دو نظامات میں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ انسان اپنے کام کے لیے نظام ملکی میں شریک ہوتا ہے اور راحت و آرام کے لیے خانگی نظام میں لوٹتا ہے۔ اگر وہ اپنی مصروفیتوں کو صرف ایک ہی کی حد تک محدود کر لے اور دوسرے کو بالکل ترک کر دے تو وہ مسرور و شادماں نہیں رہ سکتا۔ ان دونوں میں حصہ لینا تکمیل نفس و تحقق ذات کے لیے ضروری ہے۔

تاہم یہ دونوں نظام ایک دوسرے کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں جس کو ہم کسی بہتر نام کی عدم موجودگی میں نظام سوم کہیں گے۔ لفظ سوم یہاں پر گمراہ کن ہے کیونکہ یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس نظام کا انحصار دوسرے دو نظامات پر ہے۔ لیکن سچ تو یہ ہے کہ یہی ایک

ابتدائی نظام تھا اور دوسرے دو اسی سے ٹوٹ کر جدا ہوتے ہیں اور آج بھی وہ ان دونوں نظام کے ثبات و قرار کا انتہائی مبدء ہے۔ نظام سوم کا مبدء اعلیٰ تمدنی اقدار کا احترام اور ان کی تثمین ہے اور اس کی اساسی ادارے مذہب، فن، سائنس اور فلسفہ ہیں۔ وہ نظام ملکی و نظام خانگی کے امتیاز سے ماوراء ہے اور ہر انسان کے ان تخلیقی قوتوں کے لیے دائرۂ عمل فراہم کرتا ہے جنہیں ان دونوں نظامات میں اپنے اظہار کا کافی موقع نہیں ملتا۔ تاہم خاندان اور مملکت ہی تمدن کو پیدا کرتے اور ان کے وجود کا باعث ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہیں تمدن ہی سے وہ قوت و طاقت نصیب ہوتی ہے جو انہیں قائم رکھتی ہے۔ اس طرح حقیقت کا انسانی درجہ اپنے معراج کمال کو پہنچ کر انسان کو خلاق ذہنوں کی جماعت کا ایک رکن بناتا ہے جو تہذیب یا تمدن کے قیام و بقاء و غنا، نیز اس کے ممکنہ توسیع کے لیے عمل کرتے ہیں[1]

حقیقت کے اس انسانی و تمدنی درجے کی غایت بعیدہ کیا ہے۔ فشٹے نے اس کو نہایت خوبی کے ساتھ ظاہر کیا۔ جب اس نے کہا کہ یہ غایت اسی وقت حاصل ہو گی جب ہر زمانے کی موجودہ تہذیب پردۂ عالم پر پھیل جائے اور ہماری قوم اپنے ہی ساتھ لامحدود معاشرت یا مخالطت کے قابل ہو جائے۔ اور جب اس انتہائی نقطے کا تحقق ہو جائے کہ ہر سودمند انکشاف جو کرۂ ارض کے کسی ایک گوشے پر ہوا ہو، فوراً ہر سو پھیل جائے، تب بغیر کسی خلل، بغیر کسی توقف یا رجعت کے، متحدہ طاقت سے ایک ساتھ ہو کر، بنی نوع انسان ایک اعلیٰ تر تمدن کی طرف بڑھے گی۔ جس کا ہم اس وقت کوئی تصور نہیں قائم کر سکتے۔[2]

---

[1] ان تینوں نظامات کی زیادہ تفصیلی بحث کے لیے دیکھو (W.E.HOCKING'S HUMAN NATURE AND ITS REMAKING) اشاعت ثانیہ، حصہ ششم (ایل پریس)

[2] اقتباس میری کتاب (ANTHOLOGY OF MODERN PHILOSOPHY) سے لیا گیا ہے۔ اصلی ماخذ فشٹے کی کتاب (VOCATION OF MAN) حصہ سوم ہے۔

تاہم کوئی حامی تصوریت حقیقت کے اس تمدنی درجے کو کل حقیقت کے ساتھ ایک نہ کر دے گا۔ ایک اور اعلیٰ درجہ ہے اور ہونا بھی چاہیئے۔ جو اس تمدنی درجے کو معنی بخشتا ہے۔ فشٹے اس اقتباس کے بعد جس کا اوپر ذکر ہوا، اسی پر زور دیتا ہے اور ہر حامی تصوریت اس کا اس امر میں تتبع کرے گا۔ یہ اعلیٰ درجہ اس معنی میں ایک ماورائی درجہ ہے کہ وہ نامتناہی ہے۔ تاہم اس میں تمام وہ حقیقت شامل ہے جو نیچے کے مدارج میں پائی جاتی ہے۔

۴۔ خدا یا حقیقت کا ماورائی درجہ

اگر ہم اس اعلیٰ ترین درجے کو خدا کہیں تو ہمیں ایک مشکل سے سابقہ پڑتا ہے۔ خدا کا لفظ ایک عام تشبیہی معنی رکھتا ہے جو مذاہب عوام سے لیے گئے ہیں۔ جب کوئی فلسفی اس لفظ کا استعمال کرتا ہے تو اس کی ہرگز وہ مراد نہیں ہوتی جو ایک سادہ انسان کی ہوسکتی ہے۔ اس چیز پر خصوصیت کے ساتھ زور دیا جانا چاہیئے، کیونکہ تصوریت کے نقاد اکثر ہمارے دل میں یہ خیال پیدا کرتے ہیں کہ تصوریت خدا کے وہی معنی لیتی ہے جو عوام لیا کرتے ہیں۔ یہ امر کہ خدا کا ایک عام مفہوم پایا جاتا ہے تصوریہ کی خوشی کا باعث ہوسکتا ہے۔ کیونکہ وہ اس امر کا ثبوت ہے کہ تصوریہ کا یہ دعویٰ کہ حقیقت کا ایک ایسا درجہ بھی پایا جاتا ہے، جو انسانی درجے سے ماوراء ہے لیکن اس میں انسانی درجہ شامل ہے، فہم عام کے خلاف نہیں۔ لیکن کسی حامی تصوریت کے خدا کے تصور کو غیر فلسفی کے مبہم و خام تصور سے ملا نہیں دینا چاہیئے۔

واقعہ تو یہ ہے کہ بہت سارے تصوریہ خدا کے لفظ کو استعمال بھی نہیں کرنا چاہتے کیونکہ اس لفظ میں شخصیت کا تصور پایا جاتا ہے۔ جس کے متعلق تصوریہ کا خیال ہے کہ یہ اس قدر انسانی تصور ہے کہ حقیقت کے اعلیٰ ترین درجے کے لیے اس کا استعمال نہیں ہوسکتا۔ علاوہ ازیں تمام تصوریہ اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ حقیقت کا یہ اعلیٰ ترین درجہ نہایت

پیچیدہ اور وسیع ہے اور کسی واحد خصوصیت سے اس کو متصف کرنا بالکل ناکافی ہے۔ اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ تمام تصوریہ اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ الوہیت کا یہ درجہ دوسرے مدارج سے مرکب ہے۔ خدا کو ایک روح تصور کیا جاتا ہے جو تاریخ عالم میں نہاں و ساری ہے۔ وہ روح مطلق ہے۔ یہ خیال خصوصاً کروچے اور اس کے اور برطانوی تلمیذ جے۔ اے سمتھ کا ہے۔ اس مذہب کے تصوریہ اس امر کے انکار کا میلان رکھتے ہیں کہ خدا سوائے عقل ساری کے کوئی اور چیز ہے جو تمام فطرت پر مستولی ہے اور جو دوسرے مدارج کے بے شمار صور و مخلوقات میں اپنا اظہار کر رہی ہے اور تمدن میں آکر منتہی ہوتی ہے۔ لیکن خدا کا تصور کمال کی حیثیت سے بھی کیا گیا ہے، یعنی وہ ہمہ محتوی متوافق بالذات کل جس میں تمام تناقضات صداقت میں آکر توافق حاصل کر لیتے ہیں، تمام شرور خیر میں آکر متغیر ہوجاتے ہیں اور تمام قبح حسن میں آکر ہم آہنگ ہوجاتی ہے۔ ایسے تصوریہ خدا کو ایک ماوراء و کامل ہستی سمجھتے ہیں اور ساتھ ساتھ وہ اس کو تاریخ و کائناتی و نامیاتی ارتقائی اعمال میں نہاں و ساری مانتے ہیں۔ لیکن دوسرے تصوریہ یہ پوچھتے ہیں کہ الوہیت میں سرائیت و ماورائیت کس طرح جمع ہوسکتے ہیں جب تک کہ ان دونوں کو الٰہی (انسانی نہیں) شخصیت کے تحت نہ رکھا جائے اسی لیے یہ تصوریہ سرائیت و ماورائیت دونوں کو فطرت الٰہی کے پہلو سمجھتے ہیں۔ لیکن وہ ان دونوں کو الٰہی شخصیت میں متحد مانتے ہیں۔ ان کے لیے خدا تمام روحانی اقدار کی متحدہ کلیت ہے اور اس حیثیت سے وہ ایک نامحدود شخصیت ہے جس میں ساری حقیقت شامل ہے۔ انسانی اشخاص خدا ہی کی شخصیت میں بے شمار اشخاص کی ایک جماعت ہے، اگرچہ اس نظریے کو روحانی کثرتیت کہا گیا ہے۔ لیکن اس امر کا خصوصیت کے ساتھ لحاظ رکھا جانا چاہیئے کہ یہ کثرتیت سے زیادہ وحدیت کا حامل ہے۔ کیونکہ یہ خدا میں وحدت اشخاص پر زور دیتا ہے۔

۵۔ توجیہ بحیثیت نظریۂ علم

تصوریت کے نظریہ مدارج حقیقت' کا مختصر خلاصہ پیش کرنے کے بعد اب ہم اس طریقے کی طرف رجوع کرتے ہیں جس کے ذریعے (تصوریت کی رو سے) ان مدارج اور ان جداگانہ اشیاء کا علم حاصل کر سکتے جو ہر درجے سے مخصوص ہیں۔ اس تصوری نظریہ علم کے بہت سارے بیانات ہیں اور ان میں اہم فرق بھی ہے۔ جو فریق تشخصیہ کہلاتا ہے۔ (یا کم از کم ان میں سے بعض) علمیاتی ثنویت کو مانتا ہے اور انسانی تصورات کو خارج از ذہن حقیقت کے نمائندے سمجھتا ہے۔ دوسرے علمیاتی وحدیت کے قائل ہیں، تصورات اور ان کے معروضات یا معنیٰ کو ایک سمجھتے ہیں۔ یہاں یہ ممکن نہیں کہ ہم تصوری نظریہ علم کی مختلف صورتوں کی تفصیل کریں۔ ہم ایک ایسے نظریے کی توضیح کریں گے جو مذکورہ بالا دونوں نظریات کے ساتھ انصاف کرنا چاہتا ہے اور وہ جوشیا رائس کا نظریہ توجیہ ہے۔ رائس نے تصوریت کی جو خدمت کی ہے ان میں سے یہ نظریہ اس کی سب سے آخری اور بعض حیثیتوں سے سب سے زیادہ عظیم الشان خدمت ہے۔ یہ اس کی کتاب (PROBLEMS OF CHRISTIANITY) (مسائل عیسائیت) جلد دوم میں پیش کیا گیا ہے۔ لیکن یہ ہیٹنگ کی (ENCYCLOPEDIA OF RELIGION AND ETHICS) میں ایک مضمون کی شکل میں شائع ہوا ہے۔ جس کا عنوان Mind یا (ذہن) ہے۔ یہ وہ مضمون ہے جس کو رائس نے اپنی عمر کے آخری سال میں لکھا ہے۔

ادراک و تعقل کا مانوس امتیاز (جو اس زمانے سے جب سے کہ کانٹ نے اپنے اس مشہور مقولے میں اس کو پیش کیا تھا کہ ادراکات بغیر تعقلات کے کور ہیں اور تعقلات بغیر ادراکات کے تہی، فلسفے کے ذہن نشین ہے اور کسی قدر مختلف صورت میں جدید فلسفے میں "علم بالادراک" اور "علم بالبیان" کے ناموں سے پھر نمودار ہوا ہے) رائس کا

نقطۂ آغاز ہے۔ وہ بتلاتا ہے کہ ان وقوفی اعمال میں سے کوئی عمل بھی بالکل خالص طور پر نہیں پایا جاتا بلکہ یہ دونوں ہمیشہ ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ "علم پر کامل طور پر غور و خوض نہ کرنے کی یہ ایک غیر معمولی مثال ہے کہ اب تک وقوفی عمل کی تیسری قسم کو (جس کی طرف ہم آگے چل کر اشارہ کریں گے) نظر انداز کیا گیا، کو ہر شخص اس کو متواتر استعمال کرتا اور اس کی نظیر پیش کرتا ہے۔" اس تیسری قسم کو رائس توجیہ کہتا ہے اس کی ایک اچھی مثال کسی لفظ یا علامت کا سمجھنا ہے جو ہر شخص استعمال کرتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک آدمی چیخ اٹھتا ہے کہ "آگ آگ" اس کے سمجھنے کے لیے مجھے آواز کا سننا ضروری ہے۔ یہ ادراکی عنصر ہے۔ میرا موجودہ تعقلی علم کہ آگ کیا ہے، تعقلی عنصر ہے۔ لیکن میں اس وقت تک "آگ" کی آواز کو نہیں سمجھ سکتا جب تک کہ میں اس علامت کی اس طرح توجیہ نہ کر دوں کہ اس سے مراد ایک تصور ہے جو میرے تصور سے جدا ہے اور اس کو میں ایک ایسے ذہن کی طرف منسوب کرتا ہوں جو میرے ذہن سے جدا ہے۔ ہمیں اب ان ذہنوں کا کس طرح علم ہوتا ہے جو ہمارے ذہنوں سے جدا ہیں۔ ہمیں اس کا علم "ان علائم کی توجیہ سے ہوتا ہے جو یہ ذہن اپنی موجودگی کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ چارلس ایس پیرز وہ پہلا شخص تھا جس نے اس عمل کو توجیہ کے نام سے پکارا اور رائس کہتا ہے کہ اس نے اس لفظ کو پیرز سے لیا۔

رائس اب توجیہ کے اس تصور کو حقیقت کے نظریہ مدارج کے ساتھ ملاتا اور کہتا ہے کہ ادراک کے فطری معروضات معطیات حواس و احساسات ہیں' اور تعقل کے، سائنس کے عام مقولات مثلاً ریاضیاتی و منطقی تعقلات (جیسے عدد عینیت وغیرہ) لیکن توجیہ کے فطری معروضات وہ علائم ہیں جو کسی ذہن کے معنی کو ادا کرتے ہیں۔" یہ ذہن ممکن ہے کہ توجیہ کرنے والے ہی کا ذہن ہو۔ علم ذات اور دوسروں کے ذہنوں کے علم کو ادراک بدیہی یا وجدان سمجھنا (جیسا کہ برگساں اور دوسرے فلاسفہ سمجھتے ہیں) عمل وقوفی کی ایک

ایسی قسم کو جو خصوصیت کے ساتھ حقیقت کے ادنیٰ ترین درجے کے لیے وضع کی گئی ہے، اعلیٰ ترین مدارج کے علم کے لیے استعمال کرتا ہے۔ ایسا کرنے میں اعلیٰ مدارج کی بے مثل صفات کے گم کرنے کا اندیشہ ہے۔ نیز ہم انہیں ادنیٰ درجے میں تحویل کرنے پر مائل ہو جاتے ہیں جس کے لیے ادراک بحیثیت ایک وقوفی عمل کے خصوصیت کے ساتھ موزوں ہے۔ ادراک اور تعقل کی طرح "توجیہ" میں بھی غلطی ہو سکتی ہے۔ لیکن ہمارے ذہن ان علائم کی توجیہ کی وجہ سے جو ہمیں دوسرے ذہنوں سے حاصل ہوتے ہیں، وسیع ہوتے ہیں اور دراصل اسی وقوفی عمل سے ہمیں اعلیٰ مدارج مثلاً نفس، جماعت اور خدا کا علم ہوتا ہے۔ اپنے مضمون میں جس کا عنوان Mind ذہن ہے، رائس اس نقطے کو مندرجہ ذیل اقتباس میں واضح کرتا ہے: دوسرے ذہنوں سے معاملہ کرنے میں میں اپنی اور اپنے ہمسائے کی زندگی کی نئی توجیہات کو حاصل کر کے برابر اپنے ذہن کو وسیع کرتا جا رہا ہوں۔ جو تخالفات، تنازعات، حیرانیاں اور معمے ان جدید تصورات سے مجھے حاصل ہوتے ہیں، وہ مجھے بتلاتے ہیں کہ ان کے ساتھ معاملہ کرنے میں میں ایک ایسے ذہن سے معاملہ کر رہا ہوں جو بعض حیثیتوں سے خود میرا ذہن نہیں۔ توجیہات، تصورات، نیات، مقاصد کے سارے نظام کا ربط داخلی یا توافق مجھے صاف طور پہ یہ بتلا رہا ہے کہ میرا معاملہ ایک ذہن سے ہے یعنی ایک ایسی شے سے، جو ان اظہارات کے ذریعے برابر اپنی توجیہ کیے جا رہا ہے اور میں بھی اپنی باری میں، اس سے معاملہ کرنے میں، اس کی توجیہ کر رہا ہوں اور اسی عمل توجیہ میں اپنی بھی توجیہ کر رہا ہوں۔ یہ ضرور کہا جائے گا اور کہا بھی جانا چاہیئے کہ یہ غیری جس سے مجھے معاملہ کرنا پڑتا ہے جس وقت میں اپنے ذہن پر غور کرتا ہوں اور اپنے ہمسائے سے نئی روشنی کا طالب ہوتا ہوں۔ محض ایک واحد یا قابلِ انفصال یا محض منفرد یا علیحدہ فرد نہیں بلکہ ہمیشہ ایک ایسی ہستی ہے۔ جو جماعت کی سی ماہیت رکھتی ہے۔ جو کثرت فی الوحدت"

اور" وحدت فی الکثرت" ہے۔ رائس آخر میں چل کر کہتا ہے کہ "صرف سہ گونہ عمل علم کے نظریے ہی کے حدود میں ہم تصوریت کی اس صورت کے معنی کو پوری طرح ادا کرنے کی امید کر سکتے ہیں جو دنیا کو روح کا عمل سمجھتی ہے۔ اور خیال کرتی ہے کہ اس میں اس کی توجیہ اور اس کا توجیہ کرنے والا دونوں شامل ہیں[1]" یہ تصوریت کے نظریۂ علم کا نہایت اور یخبل اور جدید بیان ہے جو تصوریت کے نظریۂ مدارج سے قطعی طور پر تعلق رکھتا ہے۔

---

[1] ہیسٹنگ، انسیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس جلد ہشتم صفحہ ٦٥٤ تا صفحہ ٦٥٧

باب ۴

مسئلۂ صداقت و کذب کا حل،
تصوّریت کی رُو سے،

۱. مسئلے کا عام بیان

مسئلہ صداقت و کذب فلسفے کے نہایت پیچیدہ مسائل میں سے ہے لیکن یہ عام طور پر مان لیا گیا ہے کہ دو مختلف سوالات، جن کو اکثر دفعہ خلط ملط کر دیا جاتا ہے، علیحدہ رکھے جانے چاہئیں۔ ایک تو پائلیٹ کا نہایت قدیم سوال ہے کہ صداقت کیا ہے؛ صداقت کی ماہیت حقیقی کیا ہے؛ صداقت کی تعریف کیا ہے؛ دوسرا سوال مخصوص تیقنات کے متعلق پیدا ہوتا ہے کہ کون سے تیقنات صحیح ہیں اور کون سے غلط۔ اگر چند متعین و مخصوص تیقنات یا بیان یا قضایا پیش ہوں تو ان میں کون سے صحیح ہیں اور کون سے غلط؛ اس سوال کے جواب کی کوشش میں فلاسفہ نے چند آزمائشیں مقرر کی ہیں، جنہیں اکثر معیارات صداقت کہا جاتا ہے۔

فلاسفہ کے ہاں صداقت کی ماہیت کے متعلق چار نظریے ہیں جو ہمیشہ اور اب بھی اہم سمجھے گئے ہیں۔ وہ یہ ہیں۔

(۱) نظریہ ربط داخلی یا توافق (۲) نظریہ مطابقت (اپنی بعض صورتوں میں) یا نظریۂ نقل۔

(۳) نتیجیتی نظریہ (۴) نظریۂ وجدانیت یا نظریۂ بداہت۔

اب اگر کوئی فلسفی پہلے سوال کے جواب میں ان میں سے کوئی ایک نظریہ اختیار کر لیتا ہے تو بہت زیادہ احتمال ہے کہ وہ صداقت کے معیارات کے لیے ان میں سے ایک یا زیادہ اصول کو استعمال کرے گا اور اس طرح دوسرے سوال کا جواب دے گا۔ اسی وجہ سے صداقت کے متعلق فلسفیانہ مباحث کی توضیح اکثر مشکل ہو جاتی ہے۔ طالب علم کو ہمیشہ یہ سوال کرنا چاہیئے کہ صداقت کی تعریف کس نظریے سے کی جا رہی ہے اور وہ کون سے اصول ہیں جو مخصوص تیقنات کی صداقت کے محض معیار کے طور پر استعمال کیے جا رہے ہیں۔

بعض ضروریات ایسی ہیں جن کا ہر نظریۂ صداقت کو خیال رکھنا پڑتا ہے۔ فلسفی عموماً ان ضروریات کو پہلے بیان کر دیتے ہیں تاکہ یہ خود ان کے نظریے کے بالکل موافق ہوں۔ چونکہ اہل تصوریت نظریہ توافق یا ربط داخلی کی حمایت کرتے ہیں لہٰذا ہم یہاں انہی ضروریات کو بیان کرتے ہیں جن کو اس نظریے کے حامیوں نے پیش کیا ہے۔ (۱) جس نظریۂ صداقت کو ہم اختیار کرتے ہیں وہ اپنے ہی معیار کی رو سے قابلِ صداقت ہونا چاہیئے (۲) صداقت کی تعریف اس طرح کی جانی چاہیئے کہ اس امر کی دریافت بھی ممکن ہو سکے کہ کون کون سے مخصوص تیقنات صحیح ہیں۔ ان دونوں ضروریات کو عموماً نظر انداز کیا جاتا ہے۔ لیکن جو نظریۂ صداقت اپنے ہی اصول کی بناء پر قابلِ صداقت نہ ہو، صداقت کی ایک ایسی قسم پر دلالت کرے گا جو اس نظریے میں مہیا نہیں اور صداقت کی اس طرح تعریف کرنے سے کیا فائدہ کہ جب تمہیں وہ حاصل بھی ہو جائے تو تمہیں اس کا پتہ نہ چلے۔ زیادہ بہتر تو یہ ہو گا کہ محض ارتیاب کا پہلو اختیار کر لیا جائے اور نظریہ سازی سے باز رہیں۔ تاہم صداقت کی اس طرح تعریف کرنی ممکن ہے کہ کسی کو پتا ہی نہ چل سکے کہ آیا کوئی مخصوص یقین صحیح ہے یا غلط اور درحقیقت ایسا ہوا بھی ہے۔ (۳) صداقت کی تعریف ایسی ہونی چاہیئے کہ اس میں جو اصول اختیار کیا گیا ہے وہ کذب کی تعریف کے لیے بھی استعمال ہو سکے۔ (۴) صداقت

کی تعریف ایسی ہونی چاہیئے کہ اس سے اس امر کی توضیح ممکن ہوسکے کہ کیوں ایک مخصوص یقین ایک وقت تو صحیح سمجھا جاتا ہے اور دوسرے وقت غلط۔ بالفاظ دیگر ہمارے نظریۂ صداقت کو اس شے کا خیال رکھنا چاہیئے جس کو اضافیت صداقت کہا جاتا ہے اور اس کو اس امر کی صراحت کرنی چاہیئے کہ یہ اضافیت کس چیز پر مشتمل ہوتی ہے۔ ہر صداقت کے نظریے کی ان ضروریات کا ذہن میں رکھتے ہوئے ہمیں اب صداقت کے نظریہ ربط داخلی یا توافق کا تفصیل کے ساتھ امتحان کرنا چاہیئے۔

۲. نظریۂ ربط داخلی کی سادہ ترین شکل

اپنی سادہ ترین شکل میں نظریہ ربط داخلی اس قضیے کو صحیح قرار دیتا ہے جو دوسرے مسلمہ قضایا (یا وہ قضایا جن کے متعلق علم ہے کہ وہ صحیح ہیں) کے متوافق ہو۔ یہ نظریہ اس اصول میں مشمول ہے جس کو اصول دلالت کہا جاتا ہے۔ یعنی جو قضیہ کہ کسی صحیح قضیے سے منتج ہوتا ہو صحیح ہوگا۔ ہم اس کو صداقت کا نظریۂ توافق صوری کہیں گے تاکہ اس کا امتیاز نظریۂ ربط داخلی کی اس شکل سے ہوسکے جس پر ہم آگے چل کر غور کریں گے۔ فرض کرو کہ ہم اقلیدس کے بعض تعریفات و اولیات کو صحیح سمجھتے ہیں۔ اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن مسائل اثباتی کو ہم ان تعریفات و اولیات کی رو سے ثابت کرتے ہیں، صحیح ہیں کیونکہ یہ انہی سے منتج ہوتے ہیں اور ان سے متوافق ہیں۔ چنانچہ فیثاغورثی مسئلہ اثباتی کی صداقت، کہ ایک مثلث قائمۃ الزاویہ کے وتر کا مربع اس مثلث کے دوسرے دو جانب کے مربعوں کے مجموعے کے برابر ہوتا ہے، اس امر پر مشتمل ہے کہ یہ اقلیدسی ہندسے کے باقی مسائل کے متوافق ہے جن پر اس کی بنیاد ہے۔ ہم اس توافق کو ایک مخصوص علم کی حد تک محدود سمجھ سکتے ہیں جیسے کہ ہندسۂ اقلیدسی یا ریاضیات یا اس کو ایک وسیع دائرے تک پھیلا سکتے ہیں جیسے کہ کل ریاضیات یا اس کا انطباق منطق صوری کے سارے نظام پر کر

سکتے ہیں۔ صورت ثانیہ میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ فکر کے بعض صوری قوانین وہ اولیات ہیں جن پر سارے نظام کی بنیاد قائم ہے۔ انہی قوانین کے ساتھ توافق کو صداقت سمجھا جاتا ہے فکر کے قوانین اساسی کتنے ہیں۔ اس سوال کے جواب میں علمائے منطق کا اتفاق نہیں۔ روایتی ارسطاطالیسی منطق میں ایسے تین قوانین کو تسلیم کیا جاتا ہے، یعنی قانون اجتماع نقیضین، قانون عینیت اور قانون ارتفاع نقیضین۔ قانون عینیت کہتا ہے، ا، ا ہے یا ہر شے وہ ہے جو ہے، یا ہر شے اپنے برابر ہے۔ قانونِ اجتماع نقیضین کا فحویٰ یہ ہے کہ ا، ب اور غیر ب دونوں نہیں ہوسکتا یا ایک شے وقت واحد میں اپنے ذات اور اپنے نقیض کے مطابق نہیں ہوسکتی اور قانون ارتفاع نقیضین کا مطلب یہ ہے کہ ہر معروض فکر یا تو ا ہوگا یا غیر ا اور کوئی درمیانی جزو نہیں ہوسکتا۔ جرمنی کے عظیم الشان فلسفی لائبنز نے ان قوانین میں مشہور قانونِ دلیلِ مکتفی کا اضافہ کیا کہ اس امر کی دلیل مکتفی ہونی چاہیئے کہ کیوں ا، ا ہے غیر ا نہیں، یا جیسی بھی حالت ہو۔ تصوریت پسند علمائے منطق ان تمام قوانین کو اصولِ توافق میں تحویل کرنے پر مائل ہیں۔ فکر کے روایتی قوانین کا اتنا بیان یہاں کافی معلوم ہوتا ہے۔

اب ہمیں صداقت کے صوری توافق والے نظریے کو یقین اور قضیے میں امتیاز کرکے کسی قدر مختلف طریقے سے اور روایتی بیان کا کم لحاظ رکھ کر پیش کرنا چاہیئے۔ جب کوئی یقین صحیح ہوتا ہے تو ہم اس کو صحیح رائے کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہاں یقین کرنے والے کے ساتھ تعلق ہوتا ہے اور جب کوئی قضیہ صحیح ہوتا ہے تو یہ کسی یقین کرنے والے کے تعلق پر دلالت نہیں کرتا اس لیے جہاں تک کہ قضایا کا تعلق ہے صداقت و کذب دونوں اتنے ہی خارجی اور اتنے ہی صوری ہوتے ہیں۔ منطق اس امر کی توجیہ کے لیے کہ قضایا کیا ہیں چار اصول متشکل کرتی ہے۔ (۱) ہر قضیہ جس کے مخصوص و متعین معنی ہوتے ہیں صحیح ہوگا یا غلط۔ اور وقت واحد میں دونوں نہیں ہوسکتا۔ (۲) ہر قضیے کے بالمقابل ایک متناقض یا متضاد

قضیہ ہوتا ہے (۴) متناقض قضایا کی باہمی اضافت متکافی یا متشاکل ہوتی ہے۔ اس لفظ کے منطقی معنی کے لحاظ سے (۵) وہ متناقض قضایا میں ایک صحیح ہوگا اور دوسرا غلط۔ اب اگر ہم قضایا کو کلیتہً لیں یعنی بحیثیت جماعت یا نظام کے تو صداقت و کذب کے اضافات صوری طور پر ناقابل انفکاک ہوتے ہیں کیونکہ تمام قضایا کی صنف میں صحیح قضایا بھی اتنے ہی زیادہ ہوتے ہیں، جتنے کہ غلط۔ لیکن ایسا نظام حقیقی دنیا سے ایک تجرید ہوگا۔ یہ ضروری نہیں کہ ہر جزی قضیے کا، جس پر یقین کیا جاتا ہے، ایک متضاد قضیہ ہو جس پر بھی یقین کیا جاتا ہو۔ لیکن وہ قضیہ جس کو صحیح یقین کیا جاتا ہے اگر حقیقت میں کاذب ہو تو ہمارا یقین غلط ثابت ہوگا۔ اس لیے غلطی ذہنی اور یقین سے تعلق رکھنے والی چیز ہے۔ لیکن کذب خارجی اور متضاد یا متناقض قضایا کے درمیان صوری منطقی اضافت کا معاملہ ہے۔

صداقت کا یہ صوری توافق والا نظریہ، نظریہ ربط داخلی کی ایک شکل ہے جو عام طور پر مانی جاتی ہے۔ یا کم از کم صداقت کے معیار کے طور پر تسلیم کی جاتی ہے۔ لیکن ہمیں یہاں پر سوال یہ اٹھانا پڑتا ہے کہ صوری توافق کی اضافت سے کون سی صداقت کی تشکیل ہوتی ہے۔ کیونکہ اس نظریے میں ابتدائی اصول یا قوانین فکر یا جو بھی "ابتدائی قضایا" استعمال کیے گئے ہوں، صحیح ہوتے ہیں تو اس لیے نہیں کہ وہ ان قضایا کے متوافق ہیں جو ان سے مستخرج یا ماخوذ ہیں۔ یہاں توافق صرف یکجانبی ہوتا ہے۔ لہذا یہ نظریہ صرف ماخوذ یا مدلول قضایا کے صداقت کی توافق کے حدود میں تعریف کر سکتا ہے۔ یہ ان اساسی قوانین کو جن پر ماخوذ قضایا مبنی ہیں بدیہی یا اولیاتی ماننے پر مجبور ہے۔ لیکن یہ صداقت کے دہدانی نظریے کو فرض کرتا ہے۔ اسی لیے وائٹس اپنے لیکچروں میں بار بار کہتا تھا کہ بداہت ایک خطرناک اصول ہے اور صداقت کے ربط داخلی والے نظریے کے حامی کے لیے تو یہ خصوصیت کے ساتھ خطرناک ہے کیونکہ اس کو یہ ماننے پر مجبور کرتی ہے کہ دراصل دو قسم کی صداقتیں

ہوتی ہیں جن میں سے صرف ایک کی تشکیل ربط داخلی سے ہوتی ہے۔ لہذا نظریۂ ربط داخلی کی یہ سادہ ترین شکل ناکافی ہے۔ اس کا ہر حامی تصوریت کو کھلا اعتراف ہے۔

۳۔ نظریہ ربط داخلی کی مابعد الطبیعیاتی صورتیں

صوری توافق والے نظریۂ صداقت کی اساسی اشکال سے بچ نکلنے کی ایک ہی راستہ ہے۔ اور وہ یہ کہ ابتدائی قضایا و مستخرج قضایا کے توافق کو مشترک قرار دیں۔ ہم کو یہ صورت اختیار کرنی چاہیے کہ مستخرجہ قضایا اس لیے صحیح ہیں کہ وہ ابتدائی قضایا کے متوافق ہیں اور ابتدائی قضایا اس لیے صحیح ہیں کہ یہ ان قضایا کے متوافق ہیں جو ان سے مستخرج و ماخوذ ہیں۔ یہ صورت ہمیں توافق کے تصوریتی اصول کی طرف رہبری کرتی ہے جس کی رو سے صداقت قضایا کے باہمی متوافق نظام کا نام ہے جن میں سے ہر ایک قضیہ اپنی صداقت کل نظام سے حاصل کرتا ہے۔ علم انسانی ہمیشہ اس قسم کا باطنی متوافق نظام بننے کی کوشش کرتا ہے لیکن کامل طور پر متوافق بالذات بننے میں علمی جدوجہد کی رہبری کون سی چیز ہوتی ہے۔ اس اہم سوال کا تصوریہ جو جواب دیتے ہیں وہ یہ ہے ؛ ہمہ محیط، متوافق بالذات کل حقیقت۔ اور وہ اس بات کا اضافہ کرتے ہیں کہ انسانی تیقنات کا اسی کل سے توافق۔ ان کو صحیح گردانتا ہے جب یہ صحیح ہوتے ہیں۔ اس طرح محض اس صوری توافق کو ترک کر دیا جاتا ہے جو ہمیں مفروضات کے کسی نظام سے حاصل ہو سکتا ہے اور حقیقت کے ساتھ ربط داخلی کو صداقت کا عین قرار دیا جاتا ہے۔ اسی بناء پر ہم اس کو نظریۂ ربط داخلی کی مابعد الطبیعیاتی صورت کہنے میں حق بجانب ہیں۔ جو کوئی بھی یہ مانتا ہے کہ "تصدیق مفروضہ سے ماوراء ہے۔" جو کوئی بھی کسی یقین کی صداقت کے ثابت کرنے میں متوافق بالذات کل حقیقت کی طرف رجوع کرتا ہے، جو کوئی بھی نظریۂ ربط داخلی کی مابعد الطبیعیاتی صورت اختیار کرتا ہے وہ لازمی طور پر تصوریت کا قائل قرار پاتا ہے۔ فلاسفہ کی کوئی دوسری جماعت ربط داخلی

کا مابعد الطبیعیاتی نظریہ قبول نہیں کرتی۔ لیکن تصوریہ کا عام طور پر اتفاق ہے کہ نظریۂ ربط داخلی کے یہی حقیقی معنی ہیں۔

نظریۂ ربط داخلی کی یہ مابعد الطبیعیاتی صورت وہی نظریۂ صداقت ہے جو تصوریت میں ہمیشہ سے پوشیدہ ہے۔ یہ ہمیں افلاطون میں ملتا ہے۔ ری پبلک (جمہوریت) کی پہلی کتاب میں وہ عدالت کے متعلق تجریدی مقدمات سے تجریدی نتائج کا استخراج کرتا ہے۔ لیکن جب بقیہ مکالمے میں وہ عدالت کی تعریف پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے تو وہ کل اجتماعی عضویت کے تصور کا استعمال کرتا ہے اور دریافت کرتا ہے کہ عدالت کا وہ کیا تصور ہے جو اس کل کی ماہیت ہم پر عائد کرتی ہے۔ اور اس امر کی دوسری شہادتیں بھی موجود ہیں کہ افلاطون نے کل کی ماہیت سے جزی قضایا کے متعلق استدلال کیا ہے۔ اور یہ مانا ہے کہ ان کی صداقت کل کی اضافت سے مقرر ہوتی ہے۔ بوسانکوٹ بتلاتا ہے کہ نظریۂ ربط داخلی کی ابتدا ہمیں بشپ بٹلر کے تحریرات میں ملتی ہے۔ بشپ کا استدلال یہ تھا کہ "فطرت اور فن کا ہر کام ایک نظام ہے۔ کسی چیز کا سمجھنا اس امر پر منحصر ہے کہ ہم کسی مخصوص فطرت یا کسی مخصوص شے کے نظام "اصول" یا وضع کے تصور کو دریافت کریں۔ علاوہ ازیں اس نے یہ بھی کہا تھا کہ یہ نظام ایک وحدت یا کل ہے جو مختلف حصص سے بنا ہے۔ لیکن اگر مختلف حصص کو بحیثیت کل بھی دیکھا جائے تو وہ اس وقت تک اس تصور کی تکمیل نہیں کرتے جب تک کہ تم اس کل کے تعقل میں، ان اضافات و تعلقات کو شامل نہ کر دو جو یہ حصص ایک دوسرے کے ساتھ رکھتے ہیں،" یہ نہایت ہی اہم اقتباس ہے کیونکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ برطانوی فلسفے کی تاریخ میں ربط داخلی کا تصور ابتدا ہی سے پایا جاتا ہے۔ اور یہ جرمنی میں نظریہ ربط داخلی کی تکمیل سے پہلے موجود تھا کیونکہ یہ نظریہ جرمنی کے عظیم الشان فلاسفہ فشٹے، شلنگ، ہیگل کی تصانیف پر غالب ہے۔ اپنی کتاب (PHANOMENOLGIE) (مظہریات روح) کے دیباچے میں ہیگل اس مشہور اصول

کو یوں بیان کرتا ہے کہ "صداقت کل ہے" جرمن کے تصوریہ سے یہ نظریہ برطانوی پیروان ہیگل تک پہنچا۔ جن میں دونوں کیرڈ، ٹی۔ ایچ گرین، ایف۔ ایچ براڈلے، جے۔ ای میاکٹگرٹ، برنارڈ بوسانکوٹ وغیرہم داخل ہیں۔ امریکہ میں اس نظریے کو جوشیا رائس نے ہیگل سے لیا اور ایک بے مثل و عجیب طریقے سے اس کو تکمیل دی۔ جیساکہ برطانوی پیروان ہیگل نے انگلستان میں کیا تھا۔ کروچے نے یہی اٹلی میں کیا اور کوزان اور دوسروں نے فرانس میں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ نظریۂ ربط داخلی مغربی تہذیب کے تمام شہروں میں تصوریہ کے نزدیک عام طور پر مسلمہ نظریۂ صداقت بن گیا۔

اپنے ایک مضمون میں جس کا عنوان (ERROR AND TRUTH) (غلطی و صداقت) ہے۔ اور جو ہیسٹنگ کی انسیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس میں شائع ہوا ہے۔ رائس نے نظریہ ربط داخلی کا ایک نہایت نفیس خلاصہ پیش کیا ہے جس پر اس کی ابتدائی تصانیف میں اور خصوصاً اس کے گفرڈ لیکچرز THE WORLD AND THE INDIVIDUAL (دنیا و فرد) میں بحث کی گئی ہے۔ وہ مانتا ہے کہ صداقت مشتمل ہوتی ہے۔ کسی قضیئے کے معنی کے جزی اظہارات اور کل حیات، کل تجربہ، یا کل معنی کے درمیانی توافق پر جس کو تصورات و قضایا (اس نظریے کی رو سے) جہاں تک ممکن ہو سکے، ظاہر کرنا چاہتے ہیں۔" اور وہ کسی زندہ ہستی کے ایک عضو اور کل عضویت کے درمیانی تعلق کو تمثیل کے طور پر اس امر کے اظہار کے لیے استعمال کرتا ہے کہ وہ قضیہ اور کل حقیقت کی باہمی اضافت کو تفاعلی اور عضوی اضافت سمجھتا ہے نہ کہ سکونی و میکانکی و آلی۔ وہ اس امر پر خصوصیت کے ساتھ زور دیتا ہے کہ ہر قضیہ اگر اپنے طور پر دیکھا جائے تو ایک تجرید ہے جس کی تکمیل و تتمیم دوسرے قضایا سے ہونی چاہیئے جو ان معانی کا اظہار کرتے ہیں۔ جن کو یہ قضیہ نظر انداز کرتا ہے۔

برنارڈ بوسانکوٹ نے کشادہ دلی کے ساتھ اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ اس نے نظریۂ

ربط داخلی کی جو توجیہ کی ہے اس کی بناء پر اس کے دوست ایف. ایچ بریڈلے کے اسی نظریے پر قائم ہے جس کی عظیم الشان تصنیف (PRINCIPLES OF LOGIC) (اصول منطق) نے ایک بالکل "جدید منطق" کی تخلیق کی۔ بوسانکوٹ نے صداقت کے تصور کی تکمیل ابتداء میں اپنی کتاب (KNOWLEDGE AND REALITY) میں کی۔ جہاں اس نے بریڈلے کی کتاب "اصول منطق" کا نہایت احتیاط کے ساتھ تنقیدی طور پر امتحان کیا اور بعد میں پھر اپنی دو جلد والی عظیم الشان تصنیف (LOGIC) (منطق) میں۔ اس کے بعد اس نے اس نظریے کی توضیح و توجیہ اپنے گفرڈ لیکچرز (THE PRINCIPLES OF INDIVIDUALITY AND VALUE) اور (THE VALUE AND DESTINY OF THE INDIVIDUAL) (انفرادیت و قیمت، فرد کی قیمت و غایت) میں کی ہے۔ موت سے کچھ عرصہ پہلے اس نے اپنی چھوٹی سی قیمتی کتاب (IMPLICATION AND LINEAR INFERENCE) میں اس کو مکرر بیان کیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بریڈلے اور بوسانکوٹ نہایت اعلیٰ پایہ کی ذہانت رکھتے تھے۔ اور انہوں نے اپنی پوری زندگی صداقت کے ربط داخلی والے نظریے کی تکمیل میں صرف کی۔ لہذا ان کی تصانیف اس نظریے کے لیے ہمیشہ مبادی یا مصادر کا کام دیں گے۔

بوسانکوٹ کا نظریہ بھی رائس کے نظریے کی طرح تفاعلی و عضوی ہے وہ اس بنیادی اصول کو پیش کرتا ہے کہ "صداقت محض ایک صورت نہیں بلکہ روح اور تفاعل ہے۔ تم اس کو اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے، جب تک کہ تم خود اس کے عمل کا انکشاف نہ کرو اور اس کی کوششوں کے ساتھ اپنی ذات کو ایک نہ کر دو۔" وہ صداقت کو دو نظامات پر مشتمل سمجھتا ہے۔ جن میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ہمیشہ یا تو ایک کر دیا جاتا ہے، یا رد کر دیا جاتا ہے۔ ہر تصدیق صرف جزوی نظام کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اس کو حقیقی واقعی ہونے کی بھی ضرورت نہیں۔ یہ فرضی ہو سکتی ہے۔ تاہم ہر تصدیق کو مفروضے سے ماوراء ہونا

چاہیئے۔ اسی لیے ہر تصدیق اپنی صداقت کے لیے کل حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ صداقت کے معنی جزوی نظام کو کل حقیقت کے ساتھ مسلسل سمجھنے کے ہیں۔ اسی لیے ہر تصدیق کو جس کا ہم استعمال کرتے ہیں یہ دعویٰ کرنا چاہیئے کہ، "یا تو یہ صحیح ہے یا کوئی شے صحیح نہیں۔" ہم کو اس امر کا تعین کرنے کے لیے کہ آیا کوئی دعویٰ صحیح بھی ہے اس علم کا استعمال کرنا چاہیئے جو ہمیں کل سے حاصل ہوتا ہے۔ اگر یہ دعویٰ حقیقت کے متوافق ہو یا اس سے ربط رکھتا ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے، ورنہ ہم اس کو غلط سمجھ کر رد کر دیتے ہیں۔ اس طرح "یہ یا کچھ نہیں" وہ معیار ہے جو ہر تصدیق کی صداقت کے تعین کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

آر۔ ایف۔ اے ہارنلے نے حال ہی میں بوسانکوٹ کے اس نظریے کو ان الفاظ میں ادا کیا ہے۔ فعل تصدیق کا تعلق اس شے سے ہونا چاہیئے جو واقعی و حقیقی ہے۔ تصدیق میں ہم کسی حقیقی شے کی خصوصیت بیان کرنے کا ارادہ کرتے ہیں اور اسی خصوصیت کو بیان کرنا چاہتے ہیں جیسی کہ وہ حقیقت میں ہے۔ شے اور اس کی خصوصیت یا تو براہ راست پیش ہوگی، جیسا کہ ادراک میں ہوتا ہے، یا علائم کے ذریعے تعریفاً ان کا استنتاج کیا جا سکتا ہے۔ اور علائم ہی کی مدد سے ہم ان پر غور یا محض فکر کر سکتے ہیں۔ ان دونوں حالتوں میں تصدیق کا ذہنی پہلو "مماثل" ہوتا ہے۔ ان دونوں حالتوں میں ہماری مراد وہی شے ہوتی ہے یعنی خارجی شے۔ دونوں حالتوں میں ہم اصولاً اس امر کا اقرار کرتے ہیں کہ شے حقیقت میں وہی ہے جس کا ہم ادراک کر رہے ہیں، یا جس کے متعلق ہم فکر کر رہے ہیں۔ لیکن خود شے کا ادراک کرنے اور اس پر علائم کے ذریعے فکر کرنے میں فرق ہے۔ شے مدرکہ علائم کے معنی کا تحقق ہے۔۔۔۔ جن تصدیقات کے متعلق غلطی کا امکان پایا جاتا ہے۔ یہ دراصل وہ تصدیقات ہیں، جن سے (اس میں شک نہیں کہ) ہماری مراد خود شے سے ہوتی ہے۔ لیکن یہ ہمارے ذہن میں علائم کے ایک

مجموعے کے معنی کے طور پہ موجود ہوتے ہیں اور یہ معنی ممکن ہے کہ خود شے کی وجہ سے متحقق ہو جائیں یا نہ ہوں۔ اگر ان کا تحقق ہو جائے تو ہمیں وہ مطابقت یا عینیت حاصل ہو جاتی ہے جو صداقت کی تشکیل کا باعث ہے۔ اور جس قدر ان کا تحقق نہ ہو گا (کیونکہ حقیقی شے وہ نہیں جو ہم نے اپنے علائم کے ذریعے اس کو سوچا تھا) اسی قدر تصدیق کاذب یا غلط ہو گی۔ لیکن جس خصوصیت کو غلطی سے شے کی طرف منسوب کیا گیا تھا وہ بھی کائنات میں کہیں نہ کہیں اپنی جگہ رکھتی ہے۔ اور اس معنی کے لحاظ سے وہ ایک "امکان" ہے۔ جھوٹی تصدیق میں گویا اس خصوصیت کو غلط جگہ پر رکھا گیا تھا۔ لیکن غلطی کے معلوم ہونے اور اس کے صحیح کر دیئے جانے کے بعد بھی یہ خصوصیت، بحیثیت امکان کائنات کی ماہیت سے برابر تعلق رکھتی ہے[1]۔

نظریہ ربط داخلی سے یہ لازم آتا ہے کہ صداقت کے درجے ہوتے ہیں، چونکہ ہر قضیئے کے ایک جزوی معنی ہیں جن کی کل معنی سے تجرید کی گئی ہے۔ لہٰذا یہ ہمیشہ یکجانبی ہوتا ہے اور اسی قدر صداقت رکھتا ہے جس قدر کہ یہ معنی کا اظہار کرتا ہے۔ ہمیں ہر قضیئے کے معنی کی تکمیل دوسرے بیانات سے کرنی پڑتی ہے۔ جو اور معنی کا اظہار کرتے ہیں۔ اس عمل میں ہمیں قضایا کا ایک سلسلہ ہاتھ آتا ہے جن میں سے ہر ایک صداقت کا ایک درجہ رکھتا ہے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان قضایا کی کلیت میں بہ نسبت کسی ایک انفرادی قضیئے کے زیادہ صداقت ہو گی اور اسی وجہ سے ہیگل نے کہا تھا کہ صداقت کل ہے۔

۴۔ خطا کی مختلف تصوریتی توجیہات

ہیگل اور موجودہ زمانے کے بہت سارے تصوریہ کے نزدیک خطا یا غلطی کی ماہیت

---

[1] رسالہ (MIND) جلد (۴۰) (جولائی ۱۹۳۱ء) صفحہ ۲۲۲ وغیرہ

یہ ہے کہ جزوی رائے کو جس میں صداقت کا ایک درجہ پایا جاتا ہے، کل حقیقت سمجھ لیا جائے۔ ہر جزوی رائے اپنی تفصیل کے وقت ایک ایسے درجے تک پہنچ جاتی ہے جہاں وہ اس قدر معین شکل اختیار کر لیتی ہے کہ دوسری تمام رائیں خارج ہو جاتی ہیں۔ اکثر حالات میں ذہن فکر کے اس تجریدی درجے میں جا کر رک جاتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس کو صداقت حاصل ہو گئی یہ غلطی ہے۔ جو ذہن کہ اس قسم کی غلطی میں مبتلا ہو جاتا ہے ایک غیر معین عرصے تک اسی میں رہتا ہے۔ لیکن اگر غور و فکر جاری رہے تو ضرور ایسی مشکلات ذہن میں پیدا ہوں گی جو اس جزوی رائے کی صداقت میں شک پیدا کریں گی اور ان کی وجہ سے مفکر آگے بڑھ کر ایک وسیع تر رائے اختیار کرے گا جہاں سے اس کو اپنے گزشتہ مقام کی غلطی صاف طور پر نظر آنے لگے گی۔ ہیگل تاریخ فلسفہ اور ارتقائے مذہب میں زیادہ جزوی آراء سے کم جزوی آراء کے ظہور کا نشان لگاتے اور اعلیٰ تصورات کے حصول کے بعد غلطی کے تدریجی ازالے کی وجہ سے خوش ہوتا ہے۔

بہت سارے جدید پیروانِ ہیگل، خصوصاً براڈلے اور بوسانکوٹ ہیگل کے ساتھ غلطی کی اس توجیہ میں کہ وہ فکر کے جدلیاتی حرکت کا ایک رخ ہے، پوری طرح اتفاق نہیں کرتے۔ وہ اس امر میں تو اتفاق کرتے ہیں کہ غلطی جزو و کل کے درمیان عدم مطابقت کا نام ہے۔ لیکن ان کا خیال ہے کہ ہر انسانی دعویٰ میں یہ عدم وفاق موجود ہوتا ہے اور وہ جزوی ہوتا ہے۔ اسی لیے ہماری ساری انسانی تصدیقات، سائنس کے تمام تعقلات تضادات سے مملو ہوتے ہیں۔ لہٰذا جزواً غلط۔ اسی لیے جس چیز کا ہمیں ان تصدیقات اور ان تعقلات کے ذریعے علم ہوتا ہے وہ صرف عالم ظہور ہے۔ آخر میں چل کر صداقت کے متعلق انسان کو جو علم حاصل ہوتا ہے۔ اس کا حقیقت من حیث کل کے دوسرے پہلوؤں کے ساتھ توافق قائم کیا جانا چاہیئے جو صداقت سے زیادہ ہے، اور جمال سے زیادہ ہے اور، خیر سے زیادہ ہے۔ محض اس لیے کہ وہ ایک ایسی وحدت ہے جس میں ان تمام پہلوؤں

کا کامل وفاق یا فہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

رائس تبلاتا ہے کہ غلطی کے مسئلے کا یہ حل براڈلے اور بوسانکوٹ کی تصوریت کا کمزور ترین حصہ ہے۔ وہ غلطی کے نظریے کی چند ضروریات کا ذکر کرتا ہے۔ جن کو یہ نظریہ پورا نہیں کرتا۔ ہم یہاں ان کا اختصار کے ساتھ خلاصہ پیش کریں گے۔ کیونکہ دراصل بوسانکوٹ کے تصوریت کی تنقید ان پر ہی مشتمل ہے ان سے اس امر کا بھی پتا لگتا ہے کہ رائس کے افکار کا رجحان اس کی زندگی کے آخری دنوں میں کس جانب تھا۔

(۱) غلطی کے نظریے کو یہ نہیں چاہیئے کہ وہ صداقت اور غلطی کے تضاد کو نرم کر دے بلکہ اس تضاد کو اتنا ہی شدید کیا جانا چاہیئے جتنا کہ صوری توافق والے نظریے میں صداقت و کذب کا تضاد ہوتا ہے۔

(۲) غلطی کے نظریے کو انسانی ذہن کے وقوفی و ارادی اعمال کی وحدت تسلیم کرنی چاہیئے۔

(۳) ہمیں صداقت کے نظریہ ربط داخلی کو قائم رکھنا چاہیئے۔ غلطی کا ایک تشفی بخش نظریہ حاصل کرنے کے لیے ہمیں صداقت کو ایک قضیہ اور کل تجربے کی ایک درمیانی اضافت قرار دینا چاہیئے اور اس کو کسی قضیے اور کسی بالکلیہ خارجی شے کے باہمی اضافت ہرگز نہیں سمجھنی چاہیئے۔

(۴) کسی قضیے کی صداقت کا تعین کرتے وقت ہمیں کل تجربے پر زور دینا چاہیئے۔ نہ کہ تجربے کے کسی وقتیہ یا سریع الزوال حصے پر۔

(۵) غلطی کا تعلق قطعی طور پر ایسی چیزوں کے ساتھ قائم کیا جانا چاہیئے جیسے متناہیت، شر، انفرادیت، تنازع اور اس کی توجیہ اسی طرح کی جانی چاہیئے جس طرح کہ ان چیزوں کی توجیہ۔

(۶) نظری و عملی غلطی پر ایک ہی حالت سے بحث کی جانی چاہیئے۔

(۷) اس مسئلے کے تشفی بخش حل کے لیے فلسفۂ ہیگل میں صرف ترمیم کافی نہیں ہمیں نظریۂ ہیگل

صوری منطقی نظریے اور فکر جدید کے نئے تجربی میلانات میں ترکیب و تالیف سے کام لینا چاہیئے۔

ان ضروریات کو بیان کرنے کے بعد رائس اختصار ایجاز کے ساتھ اس مسئلے کا حل اس طرح پیش کرتا ہے: "غلطی عمل ارادی کے ذریعے کسی یقین کا اظہار ہے۔ غلطی کے وقت ایک شخص، جس کے تصورات محدود ہوتے ہیں، اپنے ان تصورات کی کچھ ایسی توجیہ کرتا ہے۔ کہ وہ اپنی ذات کو ایک وسیع تر زندگی سے (جس سے کہ خود اس کا تعلق ہوتا ہے) برسر پیکار پاتا ہے۔ یہ زندگی تجربے اور فعلیت کی زندگی ہوتی ہے۔ اس کی کل ماہیت ہی سے اس امر کا تعین ہوتا ہے کہ غلطی کرنے والے کو تجربے کے اس مرحلے میں (اپنے ان تصورات کے ساتھ)، کیا سوچنا چاہیئے اور کیا عمل کرنا چاہیئے۔ وہ غلطی کا اس وقت ارتکاب کرتا ہے جب وہ اس "چاہیئے" کے بالکل خلاف احساس، یقین، عمل یا توجیہ کرتا ہے۔ یہ اختلاف یا تنازع و پیکار، فوراً "نظری بھی ہوتی ہے اور عملی بھی۔"[۱]

گو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ تمام تصوریہ غلطی کے مسئلے کے اس حل کو، جو رائس نے پیش کیا ہے، مان لیں گے۔ تاہم یہ یقیناً ایک نیا نظریہ ہے۔ جو براڈلے اور بوسانکوٹ کے پیش کردہ نظریہ ظہور کے بعض مشکلات کو رفع کرتا ہے۔

۱۔ ہیٹنگ کی انسائکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس، جلد پنجم صفحہ ۳۷۳

باب ۵

مسئلہ بدن و ذہن کا حل

تصوّریت کی رُو سے

۱. ابتدائی تصوریتی نظریات کی تلخیص

مسئلہ بدن و ذہن (یعنی نفسی یا ذہنی اعمال اور عضویاتی یا جسمی اعمال کے تعلق کی ماہیت) سے خصوصیت کے ساتھ مسلک عقلیت کے ان اکابر فلاسفہ کو دلچسپی رہی ہے جو ایمانیول کانٹ کے انتقادی فلسفے سے پہلے گزرے ہیں۔ ڈیکارٹ، اس مسلک کے بانی، اس کے دو تلامذہ گیولنکس اور مالبرانش اسپنوزا اور لائبنز نے چار جدا نظریات پیش کیے ہیں جن میں سے ہر ایک کا اس قدیم مسئلے کے غور و فکر پر کافی اثر رہا ہے ہم عصر تصوریتی نظریات کی بحث کے لیے راستہ صاف کرنے کے لیے ہمیں ان چاروں کلاسیکل نظریات کو اختصار کے ساتھ بیان کر دینا چاہیئے۔

ڈیکارٹ نے نظریہ تعامل کی حمایت کی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ صنوبری غدہ جو دماغ کے نیچے واقع ہے، وہ مقام ہے جہاں بدن کی قوتِ حیات کا روح کے ساتھ ملاپ ہوتا ہے۔ اس نے اس غدے کو مقام تعامل اس لیے قرار دیا کہ وہ منفرد ہے۔ اس کے برخلاف ہمارے دوسرے تمام اعضائے حواس اور خود دماغ دوہرے ہیں اور اس نے خیال کیا کہ

چونکہ روح خود منفرد ہے لہٰذا اس کا مسکن بھی بدن کا کوئی منفرد حصہ ہو گا۔ اس کا یہ خیال کہ روح کا بدن میں ایک خاص مسکن ہے، اب بھی بعض تصوریہ کے نزدیک مانا جاتا ہے لیکن دوسرے اس کی تردید کرتے ہیں۔ گیولنکس اور مالبرانش نے نظریۂ اقتضائیت کو ترقی دی۔ ان کا خیال تھا کہ بدن و روح جیسے مختلف جواہر کے لیے ایک دوسرے پر براہِ راست عمل کرنا ناممکن ہے۔ لہٰذا انہوں نے یہ حجت پیش کی کہ ہر اس موقع پہ جب کہ ان دو کے لیے مل کر عمل کرنا ضروری ہے، خدا مداخلت کرتا ہے۔ اور اس ربط کو قائم کرتا ہے جب بھی بدن و ذہن مل کر عمل کرتے ہیں تو خدا کردار انسانی میں (معجزے کے طور پہ) مداخلت کرتا ہے۔ اسپنوزا نے تو اس خیال ہی کو ترک کر دیا کہ ان دو میں کوئی خاص تعلق ہو سکتا ہے۔ اور اقتضائیہ کے ساتھ ہو کر یہ مانا کہ بدن و ذہن جیسے دو وجود (جن کو وہ فکر و امتداد کہنا پسند کرتا تھا) جو اپنی ماہیت میں بالکل مختلف ہیں، ایک دوسرے پہ عمل کرتے نہیں تصور کیے جا سکتے۔ اس نے ڈیکارٹ کے غدہ صنوبری والے تصور کو مضحکہ خیز مہمل قرار دیا۔ تاہم وہ اقتضائیت پسند نہ تھا۔ اس نے نفسی طبیعی متوازیت کے نظریے کی ابتداء کی جس کی رو سے دو بالکل جدا حوادث کا وجود پایا جاتا ہے۔ ایک بدن میں اور ذہن میں۔ لیکن ان میں سے ایک دوسرے پہ کسی طرح اثر نہیں کرتا۔ ان کے متعلق جو کچھ بھی کہا جا سکتا ہے صرف اتنا ہے کہ وہ اس معنی میں ایک دوسرے کے متوازی ہیں کہ جب ایک وقوع پذیر ہوتا ہے تو دوسرا بھی وقوع پذیر ہوتا ہے۔ لیکن خدا کو اس تلازم کے قائم کرنے کے لیے مداخلت کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ ذہن و بدن کی ماہیت ہی ایسی ہے کہ یہ متوازیت لابدی و ناگزیر قرار پاتی ہے۔ کیونکہ یہ دونوں جوہر واحد یعنی خدا یا فطرت کی صفات ہیں۔ لائبنز نے اسپنوزا کے ایک جوہر اور دو صفات والے نظریہ کے بجائے انفرادی اور "بے دریچہ" "مونادات" کے نظریے کو پیش کیا اور دعویٰ کیا کہ ہر موناد سادہ ترین موناد ہے، ادراک و خواہش یعنی نفسی خصوصیات کا حامل ہوتا ہے۔ اس نے "توافق مقدر" کا مشہور

معروف نظریہ اس امر کی توجیہ کے لیے پیش کیا کہ کس طرح بدن کے مونادات اور موناد روح میں تعلق قائم ہوتا ہے. لیکن یہ نظریہ حقیقت میں دوہرا فرض ادا کرتا ہے. خدا نے نہ صرف مونادات کے تمام مجموعے کو اس طرح بنایا کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے متفق ہو کر عمل کرتا اور اپنے حالات بدلتا ہے بلکہ خدا نے ہر موناد کو بھی اس طرح پیدا کیا کہ اس کے باطنی حالات ایک دوسرے کے توافق کے ساتھ تغیر پذیر ہوتے ہیں. اس طرح لائبنز کے نزدیک توافق مقدر سے مراد ہر موناد کے جداگانہ حالات میں توافق ہے. نیز مونادات کے تمام مجموعے میں جداگانہ مونادات کے درمیان توافق ہے. اور نیز انسانی بدن کے مونادات اور اس کے موناد روح کے درمیان توافق ہے.

یہ چاروں نظریے کسی نہ کسی صورت میں اپنے روز پیدائش ہی سے فلسفے میں بار بار پیش کئے گئے ہیں. لہٰذا یہ نہایت ضروری ہے کہ طالب علم ان سے اچھی طرح مانوس ہو جائے[1]

---

[1] میری کتاب (ANTHOLOGY OF MODERN PHILOSOPHY) میں ان فلسفیوں کی تصانیف سے جو ان نظریات کے بانی ہیں، اقتباسات دیئے گئے ہیں۔ یہ ڈیکارٹ، مالبرانش، اسپنوزا اور لائبنز ہیں۔ اسپنوزا سے جو اقتباس لیا گیا ہے، اس میں وہ تنقید بھی شامل ہے جو اس نے ڈیکارٹ پر کی تھی۔ اور مالبرانش کے اقتباس کے اختتام پر ایک نہایت ضروری حاشیہ دیا گیا ہے جس میں گیولنکس کی ایک اہم عبارت نقل کی گئی ہے۔ اسی کتاب میں لائنز سے ایک اقتباس ہے جو ضروری ہے۔ کیونکہ اس سے نظریۂ اقتضائیت کی ایک جدید صورت کا علم ہوتا ہے۔ بہتر ہوگا کہ اساتذہ ان نظریات میں سے ایک ایک نظریہ ہر طالب علم کو دیں تاکہ وہ اصلی ماخذ کا مطالعہ کر کے زبانی یا تحریری رپورٹ پیش کرے۔

۲۔ مسئلۂ بدن و ذہن کے متعلق ہمارے علم میں جدید اضافے

ان کلاسیکل نظریات کی تشکیل کے بعد سے نظام عصبی کے متعلق ہمارے علم میں عظیم الشان ترقی ہوئی ہے. جس کا ہمیں بدن و ذہن کے مسئلے کے جدید حل میں لحاظ رکھنا ضروری ہے. ان میں سے بعض اہم ترقیوں کا ہم یہاں اختصار کے ساتھ ذکر کریں گے۔

ان تحقیقات کے نتائج کے طور پر اصول تخصیر دماغی کی تشکیل عمل میں آئی اور کہا جا سکتا ہے کہ یہ اصول فیریر (FERRIER) شرنگٹن (SHERINGTON) ہیڈ (HEAD) وغیرہ جیسے خصوصیین فن کے انکشافات کا خلاصہ ہے. اس اصول کا تعلق خصوصیت کے ساتھ دماغ کے ان مخصوص حصوں سے ہے جن سے طبیعی فعلیت کے اہم انواع کا خاص تعلق ہوتا ہے. لیکن یہ اپنی ترقی یافتہ شکل میں اس امر پر بھی دلالت کرتا ہے کہ شعوری یا نفسی اعمال خاص طور پر مخصوص عضویاتی اعمال سے مربوط و وابستہ ہیں۔

غشائے دماغی دماغ کا وہ حصہ ہے جو اس تخصیر کا مرکز ہے. کیونکہ یہ ان عصبی رووں کا مقام حصول ہے جو اعضائے حواس سے پہنچتی ہیں. نیز ان رودں کا مرسل بھی یہ مرکز ہے پیدا ہوتی اور عضلات تک جاتی ہیں. عصبی نسیں غشائے دماغی سے ریڑھ کی ہڈی تک جاتی ہیں اور یہاں سے رویں عضلات تک پہنچتی ہیں۔ دوسری عصبی نسیں نظام عصبی کے مراکز ہے، جو اعضائے حواس سے براہِ راست مربوط ہیں غشائے دماغی کو جاتی ہیں۔ دوسری چھوٹی نسیں غشار کے حصوں کو مربوط کرتی ہیں. ثانی الذکر نسیں معلوم ہوتا ہے کہ اس تجربۂ شعوری سے وابستہ ہیں جس کو "حافظہ جدید" کہا جاتا ہے. کیونکہ جب ان نسوں کو نقصان پہنچتا ہے تو جدید حافظہ مفقود ہو جاتا ہے جیسا کہ مزمن شراب نوشی میں ہوتا ہے۔ دوسری اور بھی نسیں ہیں جو غشائے دماغی کو دماغ کے دوسرے حصوں سے مربوط کرتی ہیں۔ ان میں سے "جسم صلب" (CORPUS CALLOSUM) خصوصیت کے ساتھ اہمیت رکھتا

دماغی اعمال کے موجودہ علم کے موافق ہو سکتی ہے۔ اس لیے ہم اب بھی یہ پاتے ہیں، کہ موجودہ زمانے کے تصوریہ ان نظریات کی شدت کے ساتھ حمایت کرتے ہیں۔ حالانکہ وہ علم تشریح دماغ اور عضویات دماغ کے جدید اکتشافات سے پوری طرح باخبر ہیں۔ اور کرداریت جو ٹامس ہابس کے نظریہ مادیت کی ایک جدید صورت ہے۔ ان نظریات سے ایک ذرہ زیادہ تجربیت پر مبنی نہیں۔ سائنس کی رو سے بدن و ذہن کا مسئلہ اب تک لاینحل ہے۔ جیسا کہ باخبر لوگ جانتے ہیں۔ ہمیں اب بھی کسی مابعد الطبیعیاتی نظریے یا طریقیاتی مفروضے کو اختیار کرنا پڑتا ہے۔ گو بعض علمائے نفسیات اس کے خلاف ہمیں متاثر کرنے کی کتنی ہی کوشش کیوں نہ کریں۔

۴۔ ہمہ رُوحیّت

بدن و ذہن کی اضافت کے متعلق ایک نہایت عام مابعد الطبیعیاتی نظریہ ہمہ روحیت کہلاتا ہے۔ یہ عام نظریہ تصوریہ کے نزدیک زیادہ مرغوب ہے۔ کیونکہ یہ حقیقت کے نظریہ مدارج کے موافق ہے یا آسانی کے ساتھ اس کے مطابق بنایا جا سکتا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس کی توجیہ روحانی کثرتیت اور روحانی وحدیت دونوں کے موافق کی جا سکتی ہے پہلے ہم اس نظریے کا عام طور پر بیان پیش کریں گے اور پھر اس کی مخصوص صورتوں کی اختصار کے ساتھ توجیہ کریں گے۔

ہمہ روحیت ایک جدید نظریہ ہے جو ہیولانیت سے قریبی تعلق رکھتا ہے جس کو بعض یونانی فلاسفہ نے قبول کیا تھا۔ ہیولانیت وہ نظریہ ہے جس کی رو سے مادہ زندہ ہے اور وہ ذی حیات عضویوں کی خصوصیات سے موصوف ہے۔ ہمہ روحیت وہ نظریہ ہے جس کی رو سے ہر انتہائی حقیقی وجود نفسی یا ذہنی ہے اور روحانی وجود کی خصوصیات رکھتا ہے۔ تھیوڈور فلورنائی (THEODORE FLOURNOY) نے اس

ہے۔ کیونکہ یہ دماغ کے دونوں نصف کروں کو ملاتا ہے۔ شرنگٹن ان کڑیوں کے سارے نظام کو نظام عصبی کا "فعل تشکل" کہتا ہے۔

اب یہ امر منکشف ہوا ہے کہ وہ تمام حرکت جس کی ابتدا شعوری طور پر ہوتی ہے۔ غشائے کے ایک حصے میں محصور ہے اور یہ حصہ اس قدر محدود و معین ہے کہ مختلف عضلات کے لیے مکانی اختلاف کا پتا لگایا جا سکتا ہے۔ غشاء کے دوسرے حصے میں جلدی حواس کے مکانی رقبے کا تعین کیا گیا ہے۔ سمع و بصر اور (کسی قدر کم تیقن کے ساتھ) ذائقہ و شامہ کے حسی رقبے بھی معلوم کیے گئے ہیں۔ گو کہ حرکی اور حسی رقبوں کو صاف طور پر جدا نہیں کیا گیا ہے اور یہ قطعی طور پر قابلِ امتیاز نہیں، لیکن احتمال یہ ہے کہ "عمق کی تخصیص مقامی" بھی موجود ہے۔ جس کا آسانی کے ساتھ مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا۔ اور سطح کی تخصیص مقامی" بھی جس کی ابھی توجیہ کی گئی ہے۔ یہ فرض نہیں کر لیا جانا چاہیے کہ یہ نظریہ اپنے تمام تفصیلات میں قطعی ہے، لیکن اب اس کو عام طور پر حسی اور سادہ ارادی اعمال کے لیے قبول کر لیا گیا ہے اور یہ بھی عام طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے کہ ذہنی فعلیت کی اعلیٰ صورتوں کے لیے دماغی تغیرات کی تخصیص مقامی زیادہ ٹھیک نہیں۔

کرداریہ اس نظریے کو اس امر کے ثابت کرنے کے لیے استعمال کرنا چاہتے ہیں کہ نفسی و عضویاتی یا عصبیاتی اعمال کو ایک کر دیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس خیال کی کوئی سند ضمانت نہیں اور دماغ کے خصوصیین مثلاً ہیڈ اور ولیم براؤن یہ مانتے ہیں کہ ان دونوں قسم کے اعمال میں کوئی ٹھیک ٹھیک مطابقت نہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ دماغی تفاعلات کی مقامی تخصیص کی یہ تعلیم مسئلہ بدن و ذہن کے کسی خاص نظریے کی تائید میں استعمال نہیں کی جا سکتی۔ تاہم ہر جدید نظریے میں اس کا لحاظ رکھتے ہوئے ترمیم کی جانی چاہیے۔ مثلاً ان مباحث کی روشنی میں نظریہ تفاعل کو تفاعل کا مقام غدہ صنوبری سے بدل کر غشائے دماغی اور جسم صلب میں قرار دینا چاہیے۔ متوازیت، اقتضائیت اور توافق مقدر کی بعض صورتیں تفاعلیت کی طرح ہمارے

کی مندرجہ ذیل تعریف کی ہے :" ہمہ روحیت وہ تعلیم ہے جو مادی دنیا کے مادی مابعد الطبیعیاتی وجود کی تردید کرتی ہے۔ اور یہ مانتی ہے کہ ہماری ساری کائنات (معدنی، نباتی و حیوانی) دراصل ایسے حقائق پر مشتمل ہے جو غیر مادی، نفسی، ذہنی، شعوری سنائق ہیں خواہ وہ انفرادی یا کم و بیش شخصی صورت میں ہو، یا پھیلی ہوئی اور غیر مقررہ شکل میں (جیسے مواد ذہن نفسی ذرات وغیرہ)[1]" عموماً لائبنز کی مونادیت کو ہمہ روحیت کے تمام نظریات کی اصل قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن جیمس وارڈ اسپنوزا کے اس قول کو نقل کرتا ہے کہ تمام انفرادی اشیاء زندہ ہیں، گو مختلف درجات کے لحاظ سے" اور وہ اسپنوزا کے اس دعوے کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ "ہر انفرادی شے جہاں تک اس سے ممکن ہو سکے، اپنی ہستی کی بقا کے لیے کوشش کرتی ہے۔" وارڈ اس کو ہمہ روحیت کا عقیدہ کہتا ہے۔ وہ نکولاس آف کوزا (NICOLAUS OF CUSA) (۱۴۰۱ء تا ۱۴۶۴ء) کو بھی ہمہ روحیت کا قائل سمجھتا ہے۔ اور اپنے قول کی سند میں اس کا یہ مقولہ پیش کرتا ہے۔ "کائنات میں کوئی ایسی شے نہیں جو کسی قدر ایسی انفرادیت سے متمتع نہ ہو جو کسی دوسری شے میں نہیں ملتی۔ لیکن وارڈ Ward ہیکل (HAECKEL) رنوویئر RENOUVIER پاولسن اور ونٹ کو بھی ہمہ روحیت کا قائل مانتا ہے اور اس کا خیال ہے کہ تمام قائلین ہمہ روحیت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ طبیعی موجودات اور ان کی قوت جذب و دفع ان تہیجات پر دلالت کرتی ہے۔ جن کی ابتدا و تعین احساس سے ہوتی ہے[2]۔ اگر ہم اصول تسلسل کا استعمال کریں تو ان طبعی موجودات کو

---

[1] تھیوڈور فلونائی کی کتاب THE PHILOSOPHY OF WILLIAM JAMES (فلسفہ ولیم جیمس) صفحہ ۹۵۔ (نوٹ، مترجمہ اڈون بی ہولٹ (ہونٹ)

[2] جیمس وارڈ (REALM OF ENDA) صفحہ ۶۱، ۶۴ (پنیم)

اس سلسلے میں ذہنوں کا آخری درجہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ جو ان سے آگے بڑھ کر نباتات و حیوانات سے گزرتے ہوتے انسان اور خدا تک جا پہنچتا ہے۔ سی۔ اے اسٹرانگ ہمہ روحیت کی اس طرح تعریف کرتا ہے، " یہ نظریہ اشیائے کماہی کی نفسی ماہیت کا قائل ہے۔" اشیائے کماہی کو وہ کانٹ کی طرح ان حقیقی اشیاء کے معنی میں استعمال کرتا ہے جو تصورات یا مظاہر اشیاء کے پیچھے پائے جاتے ہیں۔

اس وسیع معنی کے لحاظ سے اس میں شک نہیں کہ اس نظریے کو عام طور پر تصوریہ مانتے ہیں۔ آئسلر اپنے لغت (WORTERBUCH DER PHILOSOPHIE) (لغات فلسفہ) میں اس لفظ کے چار معنی میں امتیاز کرتا ہے، یہ حقیقت، تصوریت، مونادیت اور وحدت الوجودی ہمہ روحیت والے مفاہیم ہیں۔ ان میں سے آخری تین کا تصوریت سے تعلق ہے۔ ہیکل اور اسٹرانگ نے پہلی نوع کو اختیار کیا ہے جس کی توضیح حقیقت کے تحت کی گئی ہے۔ آئسلر کے امتیازات قابل لحاظ ہیں۔ لیکن ہم ہمہ روحیت کو مختلف انواع میں تقسیم کرنے کا ایک اور طریقہ تجویز کریں گے جو نفس و بدن کے مذکورہ بالا روایتی نظریات سے زیادہ قریبی تعلق رکھتا ہے۔

(۱) متوازی ہمہ روحیت :۔ اسپنوزا اور تھیوڈور فشنر کے کلی متوازیت کے مفروضے کو تسلیم کرتے ہوئے فریڈرش پاولسن کہتا ہے کہ "کوئی نفسی عمل بغیر ایک ملحقہ حرکت کے نہیں پایا جاتا۔ اور کوئی حرکت بغیر ایک ملحقہ نفسی عمل کے نہیں ..... حقیقت کے دونوں جانب متساوی الاتساع ہیں۔ ایک جانب کے ہر واقعے کے لیے دوسری جانب کا بالمقابل واقعہ موجود ہوتا ہے۔ نفسی اعمال ا ب ج کے بالمقابل طبیعی اعمال اَ بَ جَ میں ایک ہی سلسلے کے افراد میں علّی اضافت پائی جاتی ہے۔" لیکن دونوں سلسلوں کے درمیان کوئی علّی اضافت نہیں پائی جاتی۔ اس کا پاولسن کے مندرجہ ذیل قول سے صاف پتا چلتا ہے۔ چونکہ دونوں سلسلوں میں فصل پائے جاتے ہیں اس لیے ہم ان کی بجائے مقابل والے سلسلے

کے افراد کو جگہ دیتے ہیں۔" لیکن اس کے پہلے اس نے یہ لکھا تھا اور اس پر زور دیا تھا کہ "نفسی و طبیعی اعمال میں کوئی علّی اضافت نہیں پائی جاتی۔ شعوری کیفیات طبیعی واقعات کے معلولات ہیں نہ کہ علل" یہاں تک ہمیں کامل متوازیت کا پتا چلتا ہے۔

تاہم کسی اور جگہ پاولسن اس نظریے کو ہمہ روحیت کہتا ہے اور یہ بتلانے کے لیے تفصیل سے بحث کرتا ہے کہ خالص میکانکی حرکات میں بھی حیات روحانی پائی جاتی ہے۔ جب ہم اس سلسلے میں تدریجی طور پر نیچے کی طرف اترتے ہیں تو یہ پاتے ہیں کہ بتدریج احصار مفقود اور حافظہ کم ہوتا جاتا ہے۔ اور ادراک خفیف تر۔ ساتھ ساتھ ارادہ غایات کی پیش بینی، شعوری اشتیاق یا خواہش کی صورت کو تدریجی طور پر کھوتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ بالآخر سوائے ایک دقیقہ نبض کے جو ماحول کے اتصال کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے کسی قسم کی شعوری زندگی باقی نہیں رہتی۔ اس قسم کے باطنی اعمال کو تمام حرکتوں (حتیٰ کہ نامیاتی زندگی کے حدود سے باہر والی حرکتوں) کے ملحقات کے طور پر ماننا پڑتا ہے[1]۔ یہ ہے نظریہ ہمہ روحیت کی متوازیتی صورت۔

(ب) ہمہ روحیت کی تعاملی صورت :۔ جیمس وارڈ وغیرہ پاولسن کا اس حد تک ساتھ دیتے ہیں جس حد تک کہ مذکورہ بالا بیان کا تعلق ہے۔ وہ ذرات کو مونادات محض قرار دیتے ہیں جس میں ابتدائی قسم کی نفسی زندگی پائی جاتی ہے۔ اور اس تصور کو بھی قبول کرتے ہیں کہ مونادات کا ایک سلسلہ پایا جاتا ہے۔ جو روحی و شعوری مونادات پر جاکر ختم ہوتا ہے۔ انسانی ہستی ایسے ذرات کا مجموعہ ہے جس میں مختلف مدارج کی نفسی ترکیب پائی جاتی ہے۔ لیکن جس میں ایک روحی موناد غالب ہے۔ بدن و ذہن کے مسئلے کا تعلق روحی موناد اور ان مونادات کی باہمی اضافت پر ہے جس سے بدن انسانی کی تشکیل ہوتی ہے۔

---

[1] فریڈرش پاولسن (INTRODUCTION TO PHILOSOPHY) صفحہ ۹۱ صفحہ ۱۲۴،۸۰ مترجمہ فرانک تھلی (اسکونبرر)

لیکن یہ مسئلہ ابھی باقی رہ جاتا ہے کہ ایک سادہ موناد کا نفسی حصہ اپنے بدن سے کس طرح مربوط ہوتا ہے۔ وارڈ "تعامل کے براہ راست یا بدیہی" ہونے کا ذکر کرتا ہے جس سے اس کی مراد" وہ بدیہی تعامل ہے جہاں کوئی درمیانی واسطہ نہیں ہوتا۔ دراصل ایسا عمل جو نیوٹن کی طبیعیات کے لحاظ سے ناممکن ہے۔" وہ کہتا ہے کہ "اس قسم کے بدیہی تعامل کو جدید کنز نیہ کے سادہ موناد کی خصوصیت مانا جاتا ہے۔ وہ موناد جو گویا خود اپنا آپ بدن ہے۔" اس طرح سادہ موناد میں بھی تعامل پایا جاتا ہے۔ لیکن روحی موناد اور بدن انسانی کے دیگر مونادات میں بھی تعامل موجود ہے۔" ایک غالب موناد (ا) کا اپنی ہی عضویت کے دوسرے موناد سے (یا اپنے دماغ سے) جب اس کی عضویت اس قدر ترقی یافتہ ہو، جو تعلق ہوتا ہے وہ اس تعلق سے یقیناً مختلف ہے جو اسی موناد میں اور دوسری عضویت کے غالب موناد (ب) میں پایا جاتا ہے۔ پہلی قسم کے تعلق یا اضافت کو تو ہم باطنی، تفاعلی، یا حیاتی تعلق کہتے ہیں اور دوسری قسم کو خارجی، اجنبی یا طبیعی کسی لحظہ ان تمام باطنی تعلقات یا اضافات کی کلیت ا کے اسی لحظے کے خارجی تجربے کے مساوی ہوتی ہے۔ اس کل کے بعض تغیرات (جہاں تک کہ ا کا تعلق ہے) ماتحتی مونادات کے پیدا کردہ ہوتے ہیں، یہ تغیرات گویا ا کے احساسات ہیں اور یہ متبادل یا انفعالی ہیں۔ اس کے برخلاف بعض دوسرے تغیرات ا کے عمل کا نتیجہ ہیں، یہ بعض ماتحتی مونادات میں احساس پیدا کرتے ہیں اور انہی کے جوابی عمل کو ہم ا کی حرکت کہتے ہیں[1]۔" ان اقتباسات سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ وارڈ ہمہ روحیت کی تعامل والی شکل کا قائل ہے۔

---

[1] ایضاً صفحہ ۲۵۶، ۲۵۷۔ دیکھو وارڈ کی کتاب (ESSAYS IN PHILOSOPHY) ایڈیٹرز: ہیدلے اور اسٹاوٹ صفحہ ۲۳۹ وغیرہ۔

(ج) ہمہ روحیت کی اقتضائی صورت: جرمن کے عظیم الشان فیلسوف لاٹزے نے ہمہ روحیت کی ایک ایسی صورت پیش کی جس کو ان دنوں اکثر دینیت تصوریت شخصیہ کے حامی مانتے ہیں۔ یہ پاولسن اور وارڈ کے نظریوں سے مختلف ہے اور ہمہ روحیت کی اقتضائیت والی صورت کہلائی جا سکتی ہے۔ لاٹزے کے نزدیک ذہن و بدن میں باہمی عمل ہوتا ہے، لیکن ان کے درمیان کوئی علی اضافت نہیں۔ تاہم لاٹزے کی اقتضائیت وہی نہیں جو مالبرانش اور گیولنکس کا کلاسک نظریہ ہے۔ لاٹزے کہتا ہے کہ "اقتضائیت" ۔۔۔۔ کو مابعدالطبیعاتی نظریے کی حیثیت سے قبول نہیں کیا جا سکتا۔ یہ خیال کہ ایسا ہو سکتا ہے، غلطی سے میری طرف منسوب کیا گیا ہے۔ جس سے میں صاف طور پر بچنا چاہتا ہوں۔۔۔۔ میں "اقتضائیت" کو "طریقیات" کا ایک قاعدہ سمجھ سکتا ہوں جو تحقیقات کی غرض سے ایک ناقابل حل سوال کو یا کم از کم ایک ایسے سوال کو جو ہمیں اپنے حل پر مجبور نہیں کرتا، ترک کر دیتا ہے، تاکہ اپنی کوشش صرف قابلِ حصول یا قابلِ آرزو غایت پر صرف کرے۔ اگر یہ روح بدن کے باہمی عمل کا سوال ہے تو ہمیں ان مخصوص روحانی اعمال کی تحقیق کرنی ضروری ہے جو مخصوص بدنی اعمال کے ساتھ عام قواعد کے موافق اس طرح سے وابستہ ہیں کہ وہ متعدد مرکب واقعات جنہیں ہمارا باطنی تجربہ پیش کرتا ہے۔ بعض سادہ اساسی اضافات میں تحویل کیے جا سکتے ہیں۔ اور اس طرح سے ان کی کسی قدر پیش بینی ممکن ہو سکتی ہے[1]۔"

۴۔ مسئلۂ بدن و ذہن کا حل جو تصوریت مطلقہ پیش کرتی ہے

تصوریت کا مسلک اختیار کرنے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ ہمہ روحیت کو قبول کر لیا جائے۔ گو یہ نظریہ بیسویں صدی کے تصوریہ میں زیادہ مروج رہا ہے۔ تاہم اس پر پرنگل پیاٹیسن

[1] ہرمن لاٹزے، (METAPHYSICS) (مابعدالطبیعیات) صفحہ ۱۱ مترجمہ برنارڈ بوسانکوٹ (کلارنڈن پریس)

(جو دینیتی تصوریت کا قائل ہے) اور برنارڈ بوسانکوٹ (جو غیر دینیتی تصوریت کا حامی ہے) نے خوب تنقید کی ہے۔ موخرالذکر فلسفی کے ایک مختصر اقتباس سے معلوم ہو جائے گا کہ تصوریت مطلقہ کے بہت سارے حامی ہمہ روحیت کو ماننے پر تیار نہیں۔ "اگر ہم نظریہ ہمہ روحیت کو مان لیں تو پھر ہماری زندگی کے مادی امور کا کیا حال ہو گا۔ مثلاً ہماری غذا ہمارے لباس، ہمارے ملک اور ہمارے جسموں کا۔ کیا یہ صاف واضح نہیں کہ ان چیزوں سے ہمارا تعلق ایک محدود ہستی ہونے کی حیثیت سے ضروری ہے اور اگر یہ موضوعی نفسی مراکز بھی ہیں تو ان کی موضوعی نفسی صفت ایسی ہو گی جو ہمارے لیے ان کے وظیفہ و نوعیت کو فاسد قرار دے گی۔" بوسانکوٹ کے اس قول کو نقل کرنے کے بعد پرنگل پیاٹیسن اس بات کا اضافہ کرتا ہے کہ خارجی فطرت کو چھوٹے چھوٹے ذہنوں کے ایک مجموعے یا اس سے بدتر "مواد ذہن کے چھوٹے چھوٹے حصوں" میں تحویل کرنے سے سوائے اختلال کے کوئی حاصل نہیں[1]۔" اب وہ تصوریہ جو اس طرح ہمہ روحیت کو رد کر دیتے ہیں بدن و ذہن کے مسئلے کا آخر کیا حل پیش کرتے ہیں؟

ان مفکرین کے نزدیک ذہن ذرات یا موناڈات یا انسانی ابدان میں بند نہیں۔ ذہن کا دائرہ اتنا ہی وسیع ہے جتنا کہ کل اشیائے معلومہ کا اس لیے بدن ذہن میں ہے نہ

[1] اے۔ ست پرنگل پیاٹیسن (THE IDEA OF GOD) (خدا کا تصور) صفحہ ۱۸۸ (آکسفورڈ یونیورسٹی پریس)، جی ایف اسٹاوٹ اپنے جدید شائع کردہ گفرڈ لیکچرز میں جن کا عنوان (MIND AND MATTER) (ذہن و مادہ) ہے۔ اعتراف کرتا ہے کہ بوسانکوٹ نے وارڈ پر جو تنقید کی ہے وہ درست ہے۔ وہ کہتا ہے۔ "جو شے کہ در حقیقت موناڈات کا ایک نظام ہے اس کا مادی دنیا کی طرح کیسے بدیہی تجربہ ہو گا۔ اس سوال کا وارڈ کوئی جواب نہیں دیتا۔ اور کوئی جواب ممکن بھی نظر نہیں آتا۔ اسی وجہ سے اس کی موناڈیت کا خاص بیان ناقابلِ قبول ہے۔" (صفحہ ۲۷۴)

کہ بالعکس، گو احاطے کے لفظی معنی کا حقیقت میں ذہن پہ انطباق نہیں ہو سکتا۔ بہتر ہو گا کہ ذہن کو حقیقت کے تمام مدارج کی ایک عمودی تراش تصور کیا جائے۔ کیونکہ ان مدارج میں سے کوئی شے بھی ہو وہ علم انسانی کا معروض ہو گی۔ جو عمل بدن کرتا ہے وہ ذہن بھی کرتا ہے۔ لیکن ذہن اور بہت زیادہ کرتا ہے۔ ہم کسی ذہن کو اس کی کل طبیعی عضویت سے متحد کر سکتے ہیں اور نہ دماغ کے عشائی رقبے سے۔ اگر ہم ایک تمثیل کا استعمال کریں، تو اختصار کے ساتھ انسان کے ذہن یا نفس اور اس کے بدن (اور فطرت جس کا ایک حصہ انسان کا بدن ہے) کے باہمی تعلق کو یوں بیان کر سکتے ہیں۔ فرض کرو ایک دروازہ ہے جو ایک خوب صورت ملک کی طرف ہماری رہبری کرتا ہے جس کے بیچوں بیچ مالک کے رہنے کی جگہ ہے۔ انسان کا بدن دروازہ ہے، بلکہ فطرت ہے۔ اور مالک خدا یا وجودِ مطلق ہے۔ بدن انسان کے ذہن میں ہے۔ تاہم وہ فطرت میں بھی ہے۔ بدن کے ذریعے ہم فطرت کے ساتھ اختلاط پیدا کرنے کے قابل ہوتے ہیں جب ہم اختلاط پیدا کرتے ہیں تو پاتے ہیں کہ فطرت دوسرے ذہن یعنی خدا میں غرق ہے۔ اس لیے انسان کا بدن اور فطرت طبیعی بحیثیت مجموعی دونوں خدا کے ذہن میں ہیں۔ جب ہم حقیقت کے اعلیٰ ترین درجے تک پہنچتے ہیں تو ہمیں ایک ایسی حقیقت کے متعلق بصیرت حاصل ہوتی ہے، جو بدن و ذہن کے امتیاز کے ماورا ہے۔ یہ امتیاز ادنیٰ درجے سے تعلق رکھتا ہے۔

۵۔ چند نتائج جو مسئلہ بدن و ذہن کے تصوریتی حل سے حاصل ہوتے ہیں

۵ آزادیِ ارادہ: مسئلہ بدن و ذہن کے دونوں تصوریتی حل سے یہ لازم آتا ہے کہ نفس انسانی کسی معنی میں ضرور آزاد ہے۔ ہمہ روحیت کے متوازیت والے نظریے کی رُو سے یہ آزادی طبیعی اعمال کا ایک حصہ نہیں۔ اس نظریے کی رو سے انسانی ارادہ دو جدا سلسلوں کا ایک ہی وقت میں رکن ہوتا ہے۔ اس کے عضویاتی پہلو کے لحاظ سے ہر فعل طبیعی دنیا کے علّی

سلسلے کا ایک رکن ہے۔ لہٰذا پوری طرح مجبور۔ لیکن نفسی پہلو کے اعتبار سے ہر فعل ایک ماورائی دنیا کے سلسلۂ قدر کا رکن ہے۔ اور اس لحاظ سے آزاد۔ لیکن نظریہ تعامل کے ماننے والوں کے نزدیک آزادی اس امر پہ مشتمل ہے کہ ہم طبیعی دنیا میں جدید حادثات کی تخلیق کی قابلیت رکھتے ہیں۔ ہر موناد محدود معانی کے لحاظ سے آزاد ہے اور اعلیٰ تر مونادات ادنیٰ مونادات سے زیادہ آزاد ہیں۔ لیکن مونادات کے ایک مجموعے کی ایک متحدہ کلیت جو ایک روحی موناد کے ساتھ اشتراک عمل کرتی ہے، (جیسا کہ انسان ہے) فعل کے ابتدا کرنے میں زیادہ درجے کی آزادی رکھتی ہے۔

ہاکنگ نے تصوریت مطلقہ کے نظریہ بدن و ذہن کی بنیاد پہ آزادی کے ایک نہایت دلچسپ نظریے کو تکمیل دیا ہے۔ وہ مانتا ہے کہ عمل کرنے کی تجویز اور عمل کرنے کے فیصلے میں ایک وقفہ ہوتا ہے۔ وہ اس وقفے کو "در رضا یا آستانۂ قبول" کہتا ہے۔ انسان کی آزادی اسی وقفے میں ہوتی ہے۔ کوئی عمل جس کی ابتدا شعوری طور پہ کی گئی ہو، ایسا نہیں جو اس دروازے سے بچ کر نکل سکے۔ ہر شعوری فعل خارج میں ظاہر ہونے کے لیے اس سے ہو کر گزرتا ہے اور اس دروازے سے ہو کر گزرتے وقت ہی اس پہ نفس کے رضامندی کی مہر ثبت ہو جاتی ہے۔ گو بعد میں چل کر اس کو غلط مان کر کتنا ہی افسوس و پریشانی کا اظہار کیوں نہ کیا جائے۔ ہر فرد کوشش و مشق سے اس وقفے کو دراز یا وسیع کرتا ہے۔ اور اس کی موثر آزادی میں اضافہ کر سکتا ہے۔ اقدام عمل سے پہلے عادۃً غور و فکر نہ کرنے کی وجہ سے وہ اس وقفے کو قلیل و تنگ کر سکتا ہے۔ اور اس طرح اس کی موثر آزادی میں کمی پیدا کر سکتا ہے۔ لیکن ان دونوں حالات میں وہ آزاد ہے کیونکہ اسی نے اس وقفے کو دراز یا قلیل، وسیع یا تنگ کیا ہے۔ خود ہم اس امر کا انتخاب کرتے ہیں کہ ہمارا یہ وقفہ کیا ہو گا اور ہمارے وہ افعال کیا ہوں گے جن کو ہم آگے چل کر پورا کریں گے۔

(ب) بقائے روح: ہمہ روحیت سے یہ لازم آتا ہے کہ تمام مونادات غیر فانی ہیں۔

کیونکہ یہ تمام انتہائی اور مابعد الطبیعیاتی طور پر حقیقی ہیں۔ اسی لیے انسانی بدن کا روحی موناد غیر فانی ہے۔ جن مونادات سے بدن انسانی کی تشکیل ہوتی ہے۔ وہ موت کے وقت روحی موناد سے جدا ہوتے ہیں لیکن وہ دوسرے ایتلافات قائم کرنے کے قابل ہوتے ہیں اور ان کا نفسی وجود سرمدی ہوتا ہے۔ تصوریت مطلقہ کے حامی کے لیے محدود انفرادیت وجود مطلق کے کلی تجربے میں تحویل ہو جائے گی۔ صرف زبردست ارادوں والی شخصیتیں، جنہوں نے کامل طور پر نفس کا تحقق کر لیا ہے۔ اس نظریے کی رو سے غیر فانی ہیں۔ ہاکنگ نے اس مشروط بقا کے نظریے کو خوب بیان کیا ہے۔ "جب تک کہ نفس نے اپنی آزادی کے استعمال میں استقلال کے ساتھ آزادی کو سونپ نہ دیا ہو اور اپنے کو فطرت کا ایک حصہ نہ بنا دیا ہو۔ اس وقت تک کوئی حکیمانہ یا غیر حکیمانہ مفروضہ نہیں کہہ سکتا کہ اس فطرت کو نفس کی قسمت کی تحدید کرنی چاہیئے۔ اس غیر منتشفی نفس کی زندگی، جس کی اہمیت کو ہمعصر علمائے نفسیات نے معلوم کر لیا ہے۔ اور اس سے پہلے شوپنہور نے دریافت کیا تھا اور شوپنہور سے پہلے ہیگل اور اگسٹائین، افلاطون اور پال، گوتم بدھ اور لاؤتزی نے، خود اس بات کا بہترین وثیقہ ہے کہ کائنات کے پوشیدہ انتظامات میں یہ شعلہ مستدیم جو موجودہ نظام میں نیم خفیدہ دبے جیں سا نظر آتا ہے ممکن ہے کہ دوسرے نظام میں اپنی سانس اور آزادی کی تلاش جاری رکھے[1]۔" لیکن بعض علمائے دینیات جو ہمہ روحیت کے قائل نہیں اس مشروط بقا کے نظریے کو قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں اور اس نظریے کی حمایت کرتے ہیں کہ ہر نفس یا شخصیت، تمام شخصیت کی متحدہ کلیت (جو خدا ہے) کا ایک حصہ ہونے کی وجہ سے غیر فانی ہے۔

---

[1] ڈبلیو۔ ای ہاکنگ SELF-ITS BODY, ITS FREEDOM (نفس، اس کا جسم اور اس کی آزادی) صفحہ ۱۷۷ وغیرہ۔ (ایل پریس) "در رضا" والے تصور کی بھی اس کتاب میں توضیح کی گئی ہے۔

باب ۶

مسئلۂ قدر و شر کے وہ حل، جو تصوریت نے پیش کیے ہیں،

۱۔ مسئلۂ قدر کی تحلیل

مسئلۂ قدر (یا قیمت) فلسفے کے ایک جدا مسئلے کی حیثیت سے تھوڑا ہی زمانہ ہوا کہ عام طور پر تسلیم کیا جا رہا ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ مسئلۂ خیر" کے نام سے فلسفے کے اس شعبے کا ایک حصہ رہا ہے۔ جو یونانیوں کے زمانے سے 'اخلاقیات' کہلاتا ہے۔ لیکن انیسویں صدی کے اختتام سے پہلے کسی فلسفی نے قدر یا قیمت کو' ایک مخصوص مسئلے کے طور پر منتخب کر کے اس کی ماہیت کے متعلق کوئی عام نظریہ نہیں پیش کیا۔ زمانۂ جدید میں معاشیاتی و اجتماعی نظریے پر جو زور دیا جانے لگا ہے۔ زیادہ تر اسی کی وجہ سے ماہیت قدر تمام مسالک کے فلاسفہ کے لیے ایک حقیقی مسئلہ بن گیا ہے۔ جرمن فلسفی لاٹزے اور جرمن عالم دینیات رٹشل کے سر ان تحقیقات کی ابتداد کا سہرا ہے لیکن جرمن مفکرین مائی لونگ اور فان غلس نے سب سے پہلے اپنی زندگی قدر یا قیمت کے ایک عام نظریے کو تشکیل دینے کی کوشش میں وقف کر دی۔ انہی کے اثر کی وجہ سے فلسفے کے ایک نئے شعبے کی تخلیق ہوئی ہے۔ جس کو بعض دفعہ عام نظریۂ قدر کہتے ہیں لیکن یہ اقدار یا علم معیارات بھی کہلاتا ہے۔ حامی

تصوریت ولبر، ایم، اربن، جس نے مائی نونگ اور فان ایرن فلس کے ہاں طیلسانی طالب علم کی حیثیت سے تعلیم پائی ہے۔ اس فن میں پہلی کتاب انگریزی میں لکھی جس کا نام (VALUATION-ITS NATURE AND ITS LAWS) ہے اور اقداریات (AXIOLOGY) کا لفظ پہلی دفعہ اس کتاب میں استعمال کیا گیا ہے۔ اربن کا ان دنوں شمار اقداریات کے مسلم اساتذہ میں ہوتا ہے۔ اپنی اس کتاب کے علاوہ اس نے مختلف علمی اصطلاحی رسائل میں اہم مضامین لکھے ہیں۔[1] اس نے حال ہی میں اخلاقیات پر ایک اہم درسی کتاب لکھی ہے جس کا نام (FUNDAMENTALS OF ETHICS) (مبادی اخلاقیات) ہے۔ اس میں قیمت کے تصور کو مرکزی اہمیت دی ہے۔ لیکن بہت سارے دوسرے تصوریہ کو بھی اس مضمون سے دلچسپی رہی ہے۔ اور انہوں نے تصوریت کے قیمت والے نظریے کی تکمیل میں اہم تصانیف چھوڑی ہیں۔ ان میں سے خصوصیت کے ساتھ ہیسٹنگس رلیشڈل جوشا رائس، برنارڈ بوسانکوٹ، ڈی وٹ پارکر، ڈبلیو۔ ای ہاکنگ اور جے ایس میکنزی کی تصانیف نہایت اہم ہیں۔

اقداریات کو علیحدہ سائنس کی حیثیت سے جب سے ترقی ہوئی ہے اسی وقت سے لفظ شر کے معنی سلبی قدر یا قیمت کے ہو گئے ہیں[2] اور کوشش یہ کی گئی ہے کہ قیمت کا ایک ایسا عام نظریہ تشکیل دیا جائے جو ایجابی و سلبی دونوں قیمتوں میں شامل ہو۔ اسی کوشش

---

[1] دیکھو اربن کا مضمون (VALUE) (قدر) پر انسکلوپیڈیا برٹیکا نیکا میں (چودھویں اشاعت) اور ان حوالوں کو جو وہاں دیئے گئے ہیں۔ اپنی محولۂ بالا کتاب کے صفحہ ١٦ پر وہ کہتا ہے: "لفظ علمیات کے نمونے پر ہم نے "اقداریات" کا لفظ وضع کیا ہے۔ ہوورڈ۔ او۔ ایٹن اپنی کتاب (THE AUSTRIAN PHILOSOPHY OF VALUE) یونیورسٹی آف اکلاہوما پریس) میں مائی نونگ اور ایرن فلس کے خیالات کا اچھا بیان پیش کرتا ہے۔

میں دو اہم امتیازات پر زور دیا گیا ہے۔ یعنی آلاتی و انتہائی قیمت اور خارجی و باطنی قیمت پر۔ ہم ان دونوں امتیازات کو ملا کر آلاتی اور باطنی قیمت کا ذکر کریں گے۔ اول الذکر سے مراد وہ قیمت ہے جو دوسری قیمتوں کے تحقق میں مدد دیتی ہے۔ لیکن یہ دوسری قیمتیں خود دوسری آلاتی قیمتیں ہو سکتی ہیں۔ ہم ایسی آلاتی قیمتوں کو دوسرے درجے کی آلاتی قیمتیں کہیں گے تا کہ ان کا امتیاز ان آلاتی قیمتوں سے ہو جائے جو غایات نہیں۔ اس صورت میں یہ صاف ظاہر ہے کہ آلاتی قیمتیں پہلے درجے سے دوسرے درجے میں بدلتی رہیں گی۔ جو شے کہ ایک شخص کے لیے کسی دوسری شے کے حصول کا ذریعہ ہے وہ دوسرے کے لیے خود غایت قرار پا سکتی ہے۔ کیا ہم اس دائرے سے نکل کر قیمت کی کسی ایسی نوع تک پہنچ سکتے ہیں جو باطنی، انتہائی اور مطلق ہو۔ نظریہ قیمت کا یہ ایک نہایت بنیادی سوال ہے۔

اب یہ عام طور پر مانا جاتا ہے کہ تمام قیمتیں اشخاص، خواہشات یا اغراض کے لحاظ سے اضافی ہوتی ہیں۔ اور کوئی ایسی مطلق یا انتہائی قیمت نہیں پائی جاتی جو کسی شخص یا خواہش یا غرض کی اضافت سے منقطع یا علیحدہ ہو۔ اسی وجہ سے قیمتیں بالکلیہ اضافی مانی جاتی ہیں۔ یہ اشیاء کے ملحقات یا اضافے ہیں جن کے وجود کے باعث وہ انسانی یا دیگر زندہ ہستیاں ہیں جو ان اشیاء سے دلچسپی رکھتی ہیں۔ اسی واسطے ان کو بعض دفعہ ثالثی صفات کہا جاتا ہے تا کہ ان کا امتیاز ثانوی صفات جیسے رنگ اور گرمی، اور صفات اولیہ جیسے حرکت و امتداد سے کیا جا سکے۔ انہیں ثالثی صفات کہنے سے اس امر پر زور دیا جاتا ہے کہ یہ حقیقت کے ملحقات یا اضافے ہیں جو انسان کے پیدا کردہ ہیں۔ کسی زندہ ہستی (خواہ وہ نبات ہو یا حیوان ہو یا انسان) اور کسی شے کے باہمی اضافت سے علیحدہ کوئی قیمت پائی نہیں جا سکتی۔ تصوریت ان آراء کا اس بنا پر انکار کرتی ہے کہ اشخاص خود باطنی قیمت رکھتے ہیں۔ اس رائے کے مطابق اشیاء کی اسی حد تک قیمت ہو گی جس حد تک

کہ وہ اشخاص کے مقاصد و غایات کے کام آئیں۔ لیکن خود اشخاص باطنی قیمت (یا قدر) رکھتے ہیں۔ جیسا کہ کانٹ کے مشہور قانون اخلاقی سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر شخص کو اس طرح عمل کرنا چاہیئے کہ "بنی نوع انسان کو، خواہ اپنی ذات میں ہو یا دوسروں کی ہر حالت میں بجائے خود ایک غایت و مقصد مانا جائے نہ کہ صرف ذریعہ۔" اس طرح تصوریت اس نظریے پر پہنچتی ہے کہ تحقق ذات یا شخصیت کی تکمیل ہی ایک باطنی قیمت ہے۔ جس کے حصول کے لیے دوسری ساری قیمتیں آ آتی ہیں۔

تاہم معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظریہ بھی قیمت کو سب سے زیادہ ذہنی یا موضوعی چیز بنا دیتا ہے۔ کیونکہ خود نفوس یا اشخاص بھی نامیاتی یا حیاتیاتی ارتقا کے فطری اعمال کے نتائج ہیں۔ اور اس لیے غیر ذی حیات اشیاء کے مقابلے میں نہایت سریع الزوال اور گریزپا۔ تصوریت کہتی ہے کہ ایسا نہیں۔ ذات یا شخصیت کی یہ توجیہ تجریدی اور یکجانبی ہے۔ ذات یا نفس ایک ماورائی حقیقت ہے۔ جو حیاتیاتی ارتقا کی قوتوں کی بالکلیہ محکوم نہیں شخص ہونے کے معنی ایک غیر حیاتیاتی، روحانی دنیا کے رکن ہونے کے ہیں۔ اسی دنیا میں باطنی قیمتوں کی جڑیں جمی ہوئی ہیں۔ لہٰذا یہ قیمتیں حقیقی طور پر ماورائی ہیں اور کسی معنی میں محض ذہنی یا موضوعی نہیں۔ یہ اس مقام کی طرف اشارہ کرتی ہیں جہاں حقائق سرمدی پائی جاتی ہیں۔ اب اس سرمدی روحانی دنیا کا حقیقی مبداء کیا ہے؟ تصوریہ کے نزدیک یہ خدا کا کمال ہے۔ اس طرح تصوریہ کے لیے خدا روحانی اقدار کا وحدت بخش جوہر ہونے کی حیثیت سے تمام باطنی قیمت کا مبداء قرار پاتا ہے۔ ہر شخص اپنی قیمت خدا یا کمال مطلق کی اضافت سے حاصل کرتا ہے جو ایک ماورائی ہستی ہے۔ تاہم ہر محدود ذات میں بھی موجود ہے۔ کانٹ کے قانون اخلاقی کے یہی معنی ہیں جیسا کہ اس نے اپنے اس نظریے سے صاف طور پر ظاہر کر دیا کہ خدا، آزادی و بقا اس قانون کے ضروری اصول موضوعہ ہیں۔ چنانچہ فلکس ایڈلر کہتا ہے، "کسی کو بذاتہ غایت قرار دینے کے معنی یہ ہیں کہ ایک ایسی دنیا میں جس کو کامل تصور کیا

گیا ہے، اس کا وجود لابدی ہے۔ یہ دنیا جسے ہم جانتے ہیں ممکن ہے کہ کامل نہ ہو بلکہ یہ دراصل کامل ہی نہیں، لیکن ہم ایک ایسی نصب العینی دنیا کا تصور کرتے ہیں جو کامل ہے۔ اور کسی شے کو قیمت کی صفت سے متصف کرنا۔ اس کو غایت بذاتہ قرار دینا گویا اس کو اس کامل دنیا میں جگہ دینا ہے۔ گویا اس کو اس دنیا کا ایک بالقوی رکن قرار دینا ہے۔"[1] ٹنی سن نے اپنی نظم "اعلیٰ وحدت الوجود (HIGHER PANTHEISM) میں تصوریت کے نظریہ قیمت کے مرکزی خیال کو بڑی خوب صورتی کے ساتھ ادا کیا ہے۔ (اصل نظم پڑھو۔ م)

۲۔ ماورائی اقدار کی تثلیث

اس نظریے کی رو سے فن، علم اور اخلاق کے اقدار کی کیا حالت ہوگی۔ کیا جمالیاتی اقدار کا اس دنیوی محدود وجود میں تحقق نہیں ہو سکتا۔ کیا یہی بات سائنس اور اخلاق کے اقدار کے متعلق صحیح نہیں؟ اسی دنیا میں جہاں ہم جد و جہد میں مشغول ہوتے ہیں اور حیات انسانی کی خاص صحبتوں میں شریک ہوتے ہیں۔ اعلیٰ تمدنی اقدار پائی جاتی ہیں۔ انہیں عرش بریں پر سکونت پذیر ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔ کمال خداوندی کو انسانی ارادے کی غایت قصوی قرار دینا، ان تمدنی اقدار کی ترقی و بقا میں جن کا اس دنیا میں برابر ارتقا ہوتا رہا ہے اور اس وقت بھی ہو رہا ہے، اصدق مساعی کے پہلو کے بجائے ایک غیر دنیوی پہلو کو جگہ دیتا ہے۔ تصوریت کے خلاف اس الزام سے زیادہ عام کوئی الزام نہیں ملتا۔ جان ڈیوے، بکراہت اس کا اعادہ کرتا ہے۔ لیکن تصوریہ اس سے خوف زدہ نہیں ہوتے کیونکہ وہ یہ مانتے ہیں کہ تمدنی اقدار باطنی ہیں۔ جس طرح کہ وہ اس امر پر اصرار

---

[1] دیکھو فلکس ایڈلر کی کتاب (AN ETHICAL PHILOSOPHY OF LIFE) (اپلٹن) صفحہ ۱۰۱ وغیرہ نوٹ۔

کرتے ہیں کہ تحقق ذات جس کی انتہا خدا کے کمال پر ہوتی ہے ایک برترین باطنی قیمت ہے
تصوریہ تجریدپسند نہیں۔ وہ روح کو تمام تمدنی اقدار سے معریٰ نہیں کرتے اور برہنہ روح
کو ایک ایسے مجرد خدا کی طرف گرسنہ حالت میں نہیں رجوع کردیتے جس میں تمام تمدنی
اقدار مفقود ہوں۔ تصوریہ کے لیے خدا ان تمام اقدار کو اپنی ذات میں جمع کرتا ہے جن
کی تجسیم فن، علم واخلاق میں ہوتی ہے۔ خدا ماورائی اقدار کی تثلیث کی وحدت ہے۔ اگر
وہ خود بذاتہ ایک برترین ماورائی قیمت ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ذات سے علیحدہ
ہوکر صداقت یا خیر یا جمال کے کوئی معنی نہیں۔

وہ علم ہی کیا رہا جب اس سے وہ تصوری مرتب نظام یا کلی مقردن نظرانداز کر دی
جائے جو اس میں شامل ہوتی ہے۔ وہ تو اس صورت میں کرداریت کی محض تہیج وردِ عمل
والی ترکیب بن کر رہ جاتا ہے۔ وہ گریز پا سریع الزوال حیاتیاتی مظہر بن جاتا ہے وہ علم
جو تہیج وردِ عمل کے وقوفی عمل سے ماوراء ہوکر ایک خارجی مرتب نظام تک نہ پہنچے علم
نہیں۔ لیکن اب وہ علم جو ایک خارجی مرتب نظام تک پہنچتا ہے وہ تو متوافق بالذات کل
حقیقت کے وجود میں حصہ لے رہا ہے۔ صداقت بھی کل ہے اور خدا کی ذات یا ماہیت
میں صداقت کی عین ماہیت شامل ہوتی ہے۔

وہ جمال ہی کیا رہا جب جمالیاتی شعور سے خارجی حقیقت علیحدہ کر لی گئی۔ اس حالت
میں وہ تو صرف ایک عارضی اور ناپائیدار جسمانی گدگدی کا احساس ہو جائے گا۔ صناع اپنی
تخلیقات میں اسی حد تک جمال کو مجسم کرتا ہے جس حد تک کہ اس کا کام حقیقی واقعی ہوتا ہے۔
اس کو نہیں چاہیئے کہ فطرت یا فطرت کے پہلوؤں کی غلامانہ طریقے سے نقل کر لے، بلکہ
اس کو چاہیئے کہ اس کلی نمونے، یا ان توافق یا ہم آہنگی پیدا کرنے والے اصولوں تک جا
پہنچے جو اس کے مواد کے تحت پائے جاتے ہیں۔ فن ہرگز ذہنی خواہش کی محض خارجیت
نہیں۔ فن کے مخصوص معروضات کا سب سے زیادہ عام نام جمیل ہے اور جمیل کی تعریف

اس طرح کی جاسکتی ہے کہ یہ وہ شے ہے جو محاکات کے ذریعے ملک بنائی جاسکے۔
اس طرح فن شے جمیل کے کامل تملک کا نام ہے۔" (ہاکنگ) اگر اسی کو فن کہا جاتا ہے تو
پھر یہ اس وقت تک ناممکن ہوگا جب تک کہ جمیل شے حقیقی نہ ہو۔ اور جمیل شے اس وقت
تک حقیقی نہیں ہوسکتی جب تک کہ وہ زندہ ارادہ اس کے بقا و قیام کا باعث نہ ہو
جو تمام چیزوں کے فنا ہونے کے بعد بھی قائم و دائم رہے گا۔ اسی لیے جمال حقیقی ہے۔
کیونکہ وہ خدا کی ذات کا ایک حصہ ہے۔ تصوریت کی رو سے جمال ماورائی اقدار کی تثلیث
میں دوسرا رکن ہے۔

فرٹز کرائسلر کے ایک جدید بیان سے تصوریت کے اس نظریۂ جمال کی تصدیق ہوتی
ہے۔ اس نے کہا تھا کہ "روح انسانی کے بعض بلند ترین خواہشات ان لوگوں کے لیے محفوظ
ہیں جو موسیقی کی نعمت کبریٰ سے سرفراز کیے گئے ہیں۔ کیونکہ وہ اس کی بدولت اپنے
کو اس مادی دنیا سے نکال کر روحانی دنیا میں پہنچاتے ہیں۔ ماہران موسیقی کے اکابر کی
صحبت کی وجہ سے (جو یقینی کسی الٰہی قوت کے ہاتھ میں آلات کا کام دیتے ہیں) ہم وجودِ
نامتناہی کے ایک پہلو کو ظاہر کرنے کے قابل ہوتے ہیں خواہ میں پبلک میں ہزاروں کے
مجمع میں گاؤں یا بجاؤں یا صرف اپنے کمرے ہی کی تنہائی میں، سوا اپنی موسیقی کے میں ہر
چیز کو فراموش کر دیتا ہوں۔ جب میں مادی سطح سے اٹھا لیا جاتا ہوں اور ایک دوسری
مقدس دنیا میں پہنچ جاتا ہوں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میرے ہاتھوں کے سوا کوئی اور ہی
ہاتھ ہیں جو میرے ساز کے تاروں کو چھیڑ رہے ہیں۔"

وہ اخلاقی خیر ہی کیا جب وہ ایک خارجی روحانی دائرے سے علیحدہ کر لیا جائے۔ اس
صورت میں وہ زیادہ سے زیادہ سرعت کے ساتھ ترقی پانے والے نظام اجتماعی کے متضاد
اغراض کا تغیر پذیر تطابق بن جاتا ہے۔ جب تک کہ کوئی روحانی نظام نہ ہو، غایات کی کوئی
مملکت نہ ہو۔ بلد اللہ نہ ہو، جہاں ابرار کی روحیں محبت میں کامل بنائی جاتی ہوں۔ خیر کا حقیقی

وجود کیسے پایا جاسکتا ہے ؟ اگر خیر اخلاقی حیاتیاتی یا اجتماعیاتی ظہور کے علاوہ کوئی اور شے ہے تو پھر راشل کا یہ تصور کہ ایک مبارک جماعت کا وجود ہے جو ہر محدود اجتماعی نظام سے ماوراء ہے اور جس سے خدا کی ذات کی تشکیل ہوتی ہے بالکل لازمی و ضروری ہے۔ چنانچہ ہیسٹنگس راشڈل جو تصوریت کا ایک زبردست انگریز حامی ہے کہتا ہے : ہم صرف اسی صورت میں اخلاقی نصب العین کو عقلی طور پر خود اس دنیا سے کچھ کم حقیقی نہیں سمجھ سکتے۔ جب ہم ایک ایسے ذہن کے وجود کا یقین کرتے ہیں۔ جس کے لیے حقیقی اخلاقی نصب العین پہلے ہی سے کسی معنی میں موجود ہوتا ہے۔ وہ ذہن جو ان تمام چیزوں کا مبداء ہے جو ہمارے اخلاقی تصدیقات میں صحیح ہیں۔ اسی صورت میں ہم خطا و صواب کے ایک مطلق معیار پر یقین کرسکتے ہیں اور یہ افراد کے حقیقی تصورات اور حقیقی خواہشات سے اسی قدر مستقل و غیر محتاج ہے جس قدر کہ مادی دنیا کے واقعات۔[1]

اس طرح تصوریہ اس رائے تک پہنچتے ہیں کہ برترین باقی قیمت خدا کا کمال ہے اور انسانی زندگی کی غایت ایک متوافق و قیمتی شخصیت کی تکمیل ہے اور اس زندگی کو خدا سے ہم آہنگ بنانا ہے، جس کا ارادہ تمام مخلوقات پر غالب ہے اور جس کی ذات کاملہ تمام محدود و متناہی حوادث و احوال سے ماوراء ہے اور خدا کی ذات میں صداقت جمال و خیر کے سرمدی اقدار شامل ہیں، اسی وجہ سے جو محدود ذات اپنی زندگی کو ان سرمدی اقدار کے تحقق میں صرف کردیتی ہے، اس کو وہ سرمدیت حاصل ہوجاتی ہے جو ان اقدار میں موجود ہے۔

۳۔ مسئلۂ شر

جو کوئی تصوریہ کی طرح اس امر کا اقرار کرتا ہے کہ حقیقت کا ایک ماورائی درجہ ہے۔

---

[1] راشڈل (THEORY OF GOD AND EVIL) (نظریۂ خیر و شر) جلد دوم صفحہ ۲۱۲۔

جس میں تمام خیر، جمال و صداقت شامل ہیں اور جس کی ماہیت روحانی شخصیت یا کمال مطلق ہے۔ تو اس کو ایک نہایت پریشان کن مسئلے سے سابقہ پڑتا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ کمال کے وجود کی شر کے واقعات سے کس طرح تطبیق کی جائے جو انسان کے تجربے میں ہر جگہ نمایاں ہیں۔ بعض مفکرین تو انسانی زندگی پر شر کے تسلط سے اس قدر مرعوب ہوتے ہیں کہ وہ لائبنز کے اس مشہور قول کا کہ "یہ تمام ممکنہ دنیاؤں سے بہترین دنیا ہے" یہ جواب دیتے ہیں کہ "کوئی دنیا بہتر نہیں" اور ان مفکرین کا بھی شمار تصوریہ ہی کے طبقے میں ہوتا ہے۔ شوپنہور فان ہارٹمن اور ان کے اتباع اس قول کی تائید کرتے ہیں کہ "دنیا میرا تصور ہے" لیکن وہ اس کی تکمیل اس بیان سے کرتے ہیں کہ "دنیا کی حقیقی ماہیت اپنی باطنی لحاظ سے کورانہ غیر شعوری، غیر عقلی ارادی فعلیت ہے۔" قنوطی تصوریت کی ایک مماثل شکل ہندوستان کے اکابر فلاسفر نے پیش کی تھی۔ ہم تصوریتی مابعد الطبیعیاتی قنوطیت کا کورانہ مابعد الطبیعیاتی رجائیت سے مقابلہ نہیں کرسکتے۔ جس کی مثال کرسچین سائنس میں ملتی ہے۔ شر کے واقعات اس قدر بے شمار اور اس قدر شدید ہیں کہ نہ ان کو نظرانداز کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی ان کا انکار کیا جاسکتا ہے۔ مسئلہ شر کا نہ تصوریتی مابعد الطبیعیاتی قنوطیت ہی کوئی تشفی بخش حل پیش کرتی ہے اور نہ تصوریتی مابعد الطبیعیاتی رجائیت۔ یہ دونوں انتہائی نظریات ہیں اور ان کے یکجانبی ہونے کی وجہ سے ان کو مردود قرار دینا چاہیئے۔ خیر حقیقی ہے۔ حیات انسانی میں بہت سی مخصوص اقدار پائی جاتی ہیں۔ شر حقیقی ہے۔ جہاں تک انسانی تجربے کا تعلق ہے سلبی اقدار بھی اتنی ہی واقعی یا حقیقی ہیں جتنی کہ ایجابی اقدار۔ تاہم تصوریت کا دعویٰ ہے کہ سلبی و ایجابی اقدار کے محدود تجربوں کے ماوراء کمال کا ایک دائرہ موجود ہے جس میں صرف صداقت، خیر و جمال (جن سے متحدہ طور پہ خدا کی ذات کی تشکیل ہوتی ہے) حقیقی ہیں۔ اور اب تصوریہ کے لیے یہ مسئلہ توجیہ طلب رہ جاتا ہے کہ شر کا وجود کیوں پایا جاتا ہے۔

مابعدالطبیعیاتی قنوطیت و رجائیت کے دو انتہائی نظریوں کو چھوڑ کر اس مسئلے کے تین حل ہیں جن کو اس زمانے کے تصوریہ پیش کرتے ہیں۔ ہم ان پر اختصار کے ساتھ بحث کریں گے۔

۱۔ مابعدالطبیعیاتی ثنویت

ایک حل تو یہ ہے کہ انتہائی حقیقت کی اس طرح توجیہ کی جائے کہ یہ دو مخالف قوتوں کے تنازع و پیکار پر مشتمل ہے۔ جو خیر و شر ہیں۔ ہم رائس کی طرح اس تنازع کو کم کر سکتے ہیں اور وہ اس امر پہ اصرار کر کے کہ وجود مطلق کو تنازع میں بھی اپنی فتح و نصرت کا شعور ہوتا ہے۔ رائس کے اس نظریے کی بنا پہ کہ وجود مطلق کی "سعتِ زمانی، نامتناہی ہوتی ہے اور وہ واقعات کا بدیہی علم رکھتا ہے"۔ شر کا وقوع "سرمدی حال" میں ہوگا جو وجود مطلق کا تجربہ ہے۔ اس لیے رائس شر کو حقیقی مانتا ہے اور شوپنہور کی اس لیے تعریف کرتا ہے کہ اس نے گزشتہ مفکرین کی بہ نسبت شر کے ماہیت کی ایک عمیق تر تحلیل پیش کی ہے۔ جب رائس شر کو حقیقی کہتا ہے تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ شر مابعدالطبیعیاتی طور پر حقیقی ہے۔ وجود مطلق کے سرمدی تجربے یا شعور میں بُرے واقعات کا وجود ہوتا ہے۔ لیکن وجود مطلق نے ان کو مغلوب کر لیا ہے۔ ان کی حالت اعدائے مغلوب کی سی ہوتی ہے۔ اس لیے رائس کو اس امر سے انکار ہوگا کہ مسئلے کا جو حل اس نے پیش کیا ہے اس سے ثنویت لازم آتی ہے۔ وجود مطلق کا تجربہ بالکل متحد و ہم آہنگ یا متوافق ہوگا کیونکہ وہ تمام بد اور مضر واقعات پر غالب ہوگا۔

مابعدالطبیعیاتی ثنویت کو کم کرنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ خدا کو شر سے بالکل جدا اور اس سے ارفع و اعلیٰ مانیں اور اس امر کا بھی یقین رکھیں کہ شر مابعدالطبیعیاتی طور پر حقیقی ہے۔ یہ راشڈل اور دیگر تصوریہ کے محدود خدا والا تصور ہے۔ خدا خیر برترین ہے، عین کمال ہے نہ اس کو شر کا تجربہ ہے اور نہ ہی اس میں گناہ کی آلودگی ہے۔ وہ شر کے ساتھ دائمی جنگ کرتا ہے لیکن شر حقیقی ہے اور ابھی مغلوب نہیں ہوا ہے۔ خود کائنات میں اتفاق (CHANCE)

پایا جاتا ہے۔ (اس تعلیم کو چارلس ایس پیرس ٹائی کزم کہتا ہے) انتہائی نتیجہ کیا ہوگا۔ اس کا مسئلہ بھی مطلقاً یقینی نہیں۔ نیک ارادہ افراد کو چاہیئے کہ اپنی ساری طاقت خیر کی جانب استعمال کریں۔ خدا کی قیادت و رہنمائی میں خیر بالآخر کامیاب ہوگا۔ مسئلہ شر کا یہ حل خدا کو نسبتہً محدود ہستی قرار دیتا ہے۔ لیکن یہ خدا کو انسان کی بہ نسبت حقیقت کے اعلیٰ تر درجے میں رکھتا ہے۔ اور اس کی ذات سے شر کو خارج کر دیتا ہے۔

تاہم ثنویت کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ شر اتنا ہی حقیقی قرار پاتا ہے جتنا کہ خیر۔ یہ دونوں انتہائی واقعات ٹھہرتے ہیں اور دونوں کو انتہائی حقیقت میں جگہ دینی پڑتی ہے۔ اگر کوئی اس اصول کو مان لے تو پھر وہ حقیقی مابعدالطبیعیاتی ثنویت سے بچنے کے قابل نہیں رہتا۔

ب۔ شر بحیثیت ظہور

ہم عصر تصوریہ نے مسئلہ شر کو ایک دوسرے طریقے سے اس طرح حل کیا ہے کہ شر ایک ظہور ہے جو محدود ذہنوں کے لیے تو حقیقی ہے لیکن وجود مطلق یا خدا کے لیے نہیں۔ یہ وہ حل ہے جس کو براڈلے اور بوسانکوٹ نے پیش کیا ہے۔ یہ اس قدیم نظریے کی جدید صورت ہے۔ جس کی رو سے شر بذاتہٖ سلبی ہے۔ اس کا باعث یہ ہے کہ ہم اشیاء کو محدود نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ اگر ہم تمام واقعات پر اس طرح نظر کریں جیسے کہ وہ کل میں سے ہیں تو وہ بد یا شنیع نہ ہوں۔ چونکہ ہم اپنے بدن کو افکار کے عالم روحانی سے مخالفت پیدا کرنے کے لیے بطور آلہ استعمال کرنے پر مجبور ہیں اس لیے ہم اکثر ورطۂ حیرت میں گم ہو جاتے ہیں۔ جب ہمارا ذہن خدا کے ذہن میں بالکلیہ مستغرق ہو جائے گا تو یہ التباسات جن کو محدود ذہن شر کہتے ہیں، غائب ہو جائیں گے۔ خدا میں تمام اخلاقی امتیازات تحویل ہو جاتے ہیں۔ کمال، خیر و شر کے ماوراء ہے۔ یہ نتیجہ اس اصول سے لازم آتا ہے کہ اعلیٰ تر درجہ ادنیٰ مدارج کے تجربات کی تحویل و تنسیق ہے۔ بوسانکوٹ کا خیال ہے کہ خیر و شر دونوں اسی مواد سے بنے ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ خیر شر کی بہ نسبت حقیقت سے

زیادہ متوافق ہے۔ لیکن خیر بھی حقیقت سے پوری پوری طرح متوافق نہیں۔ اگر یہ پوری طرح متوافق ہو جائے تو یہ خیر نہ رہے گا۔ کیونکہ وہ کل کی دوسری حیثیتوں میں شریک ہو جائے گا۔ براڈلے کہتا ہے کہ کل حقیقت میں صداقت صداقت نہیں رہتی کیونکہ یہاں وہ جمال و خیر، نیز صداقت کی خصوصیات اپنے اندر پیدا کر لیتی ہے۔ مسئلہ شر کا یہ حل اکثروں کے پسند آیا ہے اور بہت سارے ہمعصر تصوریہ نے اس کو قبول کر لیا ہے۔

ج۔ شر کا تدرجی نظریہ

راڈو سلاف ٹسانانف نے حال ہی میں ایک نظریہ پیش کیا ہے جس کو وہ ماہیت شر کا تدرجی نظریہ کہتا ہے حقیقت کے نظریہ مدارج کا استعمال کرتے ہوئے وہ استدلال کرتا ہے کہ "ایک ایسی دنیا میں جہاں اشیاء و اعمال نوعیت میں مختلف ہیں، اختلاف اور تنازع فی الاضافات ہی کی ہمیں توقع کرنی چاہیئے۔ تثنین کے اساسی مفروضے کے طور پر ہمیں ایک قسم کا تدرج ماننا پڑتا ہے اور جب ہم دنیا کے متعلق یہ سمجھتے ہیں کہ وہ فعلیتوں کے تدرج پر مشتمل ہے یا تدرجی ہے تو، شر ظاہر معنی کے لحاظ سے تنزل ہے۔ یعنی سلسلہ وجود میں اعلیٰ کا ادنیٰ کے سامنے ذلیل ہونا ہے۔ ادنیٰ کا اعلیٰ پر موثر حملہ ہے جو اس کو نیچے کھینچ لاتا ہے۔" ٹسانانف دعویٰ کرتا ہے کہ اس کا نظریہ شر کو حقیقی تسلیم کرتا ہے اور قنوط و یاس پیدا نہیں کرتا۔ اس نظریے کی رو سے جو چیز ایک درجے میں خیر ہے دوسرے درجے میں شر بن جاتی ہے۔ 'یہ ایک حقیقت ہے کہ جو شے ادنیٰ درجے میں، اور ادنیٰ درجے کے نقطہ نظر سے، خیر سمجھی جاتی ہے اور اس درجے میں اچھی ہوتی ہے، اعلیٰ تر نقطہ نظر سے اپنے نقص کا اظہار کرتی ہے۔ اعلیٰ درجے میں اس کا التصاق شر بن جاتا ہے۔ لہٰذا حقیقت کے ہر درجے میں خیر وہ ہے جو اس درجے کے مناسب ہو اور شر وہ ہے جو ادنیٰ درجے کے مناسب ہو لیکن اعلیٰ درجے کو تباہ کرنے کی کوشش کر رہا ہو۔ اب خدا "اوج قدر ہے۔" خدا وہ ہستی کامل نہیں جو علمائے دینیات نے سمجھا تھا۔ کیونکہ کمال کا یہ تصور ایک سکونی حالت پر دلالت کرتا ہے۔ ہمیں خدا کے

کمال کو حرکی سمجھنا چاہیئے۔ متقلب حقیقت یہی سرمدی کمال ہے۔ افلاک اس کا اعلان کرتے ہیں۔ ارتقاء، کائناتی، حیاتیاتی یا انسانی اجتماعی ارتقاء اس کا اظہار کرتا ہے۔ انسان کی منطقی جمالیاتی اور اخلاقی فعلیت اس کی جلیل الشان وسعت و ضخامت کو آشکارا کرتی ہے۔ انسان کا خدا کے متعلق جو تصور ہے وہ قیمت کی مدہوش کن بلندیوں اور اس کی لامحدود و نامتناہی وسعت کی طرف ایک اشارہ ہے[1]۔" مسئلہ شر کا یہ جدید، جدت آمیز اور دلچسپ حل، میری رائے میں بوسانکوٹ کے اس تصور کو کہ خدا میں شر خیر میں تحویل ہو جاتا ہے، رائس کے اس تصور سے ملاتا ہے کہ خدا کی ذات "دنیا کا اس اندیشے سے دائمی و دلیرانہ استخلاص یا نجات ہے کہ وہ تنزل پذیر ہو گی۔"

اگر ہم شر پر حقیقت کے انسانی درجے سے نظر ڈالیں تو مذکورہ بالا نظریہ اس مسئلے کا ایک کافی اچھا حل ثابت ہو گا۔ اس امر کا جاننا کہ جب شر پر "قیمت کی مدہوش کن چوٹیوں سے نگاہ ڈالی جاتے تو اس کے کیا خدوخال ہوں گے"، بشر کے بس کی بات نہیں۔ اگر ہم ان صوفیائے صداقت شعار پر یقین کریں جو "قیمت کی مدہوش کن چوٹیوں" کی سیر کا دعویٰ کرتے ہیں تو پھر شر کا وجود نہیں ملتا۔ وہاں ایک ایسی شے ملتی ہے جس کو کسی آنکھ نے نہیں دیکھا، کسی کان نے نہیں سنا اور جس کا کسی انسان کے ذہن نے تصور قائم نہیں کیا۔ وہاں حقیقی قوت، ابدی راحت و سعادت پائی جاتی ہے۔ وہاں وہ خدا ملتا ہے جس نے انسان کو اپنے لیے بنایا اور جو ہمیشہ بے چین ارواح کو 'جنت نعیم' کی طرف دعوت دے رہا ہے۔

لہٰذا میں یہ کہنے کی جرأت کرتا ہوں کہ مسئلہ شر سے بچنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ ہم سلبی قیمت یا شر کو تمام قیمت کے نہیں بلکہ صرف آلاتی قیمت کے مخالف قرار دیں۔ جہاں تک کہ نفوس

---

[1] کراڈو سلاف ٹسانانف THE NATURE OF EVIL (ماہیت شر)، میاکملن کمپنی، صفحہ ۳۹۱، ۳۹۷، ۳۹۹

کا اپنے تجربات کی وجہ سے تحقق ہوتا ہے۔ یہ تجربات ایجابی آلاتی قیمت رکھتے ہیں' اور جہاں تک کہ ان نفوس کے تحقق میں ان تجربات کی وجہ سے مزاحمت ہوتی ہے۔ یہ تجربات سلبی آلاتی قیمت رکھتے ہیں۔ لیکن تمام نفوس کی باطنی قیمت ہوتی ہے اور تمام نفوس کی غایت و نہایت کل حقیقت کی لامتناہی کامل ذات' کل باطنی اقدار کی متحدہ کلیت' یعنی خدا کے ساتھ رشتہ جوڑنا ہے۔ خدا روحانی شخصیتوں کو خود ان کی ذات کا شعور اور اپنا علم عطا کرنے اور اپنی ذات میں ایسی تمام شخصیتوں کو متحد کرنے میں مشغول ہے۔ اس معنی میں ہم خدا کے متعلق کمال ازلی کا ذکر کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کا روح سازی کے اس عمل میں مشغول ہونا اس کے لیے بمنزلہ شر نہیں بلکہ خیر ہے۔ اسی لیے خدا میں نہ شر ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ اس کی ذات میں تمام شر خیر میں تحویل ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس کی ذات میں صرف آلاتی قیمتیں کمال میں مبدل ہو جاتی ہیں۔ باطنی قیمتیں خدا کی ذات کا عین ہیں[1]

---

[1] اس خیال کا مقابلہ کروچے کے نظریۂ کلیات متقردن کی تقریح سے کرو جس کا بیان نیچے ملے گا صفحہ ۲۱۹

باٹ

تصوّریت پر چند مخصُوص اصُولی اعتراضات

ا۔ تصوریت کے خلاف ردِعمل اور اس کا عام بیان

انیسویں صدی کے نصف آخر میں تصوریت اس محسود خلائق مرتبے پر پہنچ گئی تھی جس کو مغربی یورپ کی تہذیب کی اکثریت کا فلسفہ کہا جا سکتا ہے۔ ہیگل کے اثر نے اس کو جرمنی میں سب سے بلند تر کر دیا۔ اور جرمنی سے نکل کر وہ فرانس' اٹلی اور انگلستان میں پھیل گئی۔ جہاں اکابر فلاسفہ نے تصوریت کی تعلیم کی جدید و ممتاز توجیہات پیش کیں۔ ممالک متحدہ امریکہ میں تصوریت نے ڈبلیو۔ ٹی ہیارس (جو بہت سال وفاقی حکومت کا ناظم تعلیمات رہا ہے) کی قیادت میں کلیۂ اساتذہ اور تعلیم کے دوسرے بلند تر اداروں میں ایک مسلمہ فلسفے کی صورت اختیار کر لی۔ لیکن اس صدی کے اختتام سے پہلے ہی بغاوت کی علامتیں زیادہ نمایاں ہونے لگیں اور بیسویں صدی کا ثلث اول تو تاریخ فلسفہ میں تصوریت کے خلاف ردعمل کا زمانہ سمجھا جائے گا۔ رفتہ رفتہ اس فلسفے کے حامیوں کو اس کی دستگیری کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔ اور ان دنوں تیس سال پہلے کی بہ نسبت اس امر کا اعلان کرنا کہ ہم تصوریت کے حامی ہیں بہت زیادہ خطرناک ہے۔ حالانکہ اس کے پہلے خود کو تصوریت کا قائل نہ کہنا ایک بدفالی سمجھی جاتی تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ ان دنوں فلسفیانہ دنیا میں تصوریت کے نقاد کا موقف اس قدر قوی ہے کہ کبھی ایسا نہ

تھا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ خود زمانے کا رجحان تصوریت کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ بہر حال احتمالات تو یہ نظر آتے ہیں کہ نوجوانوں کے لیے یہی زمانہ سب سے زیادہ بہتر و مناسب ہے کہ وہ اپنی زندگی کو تصوریت کے مطالعے میں وقف کر دیں، کیونکہ اس امر کے یقین کرنے کی قوی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ تصوریت کے خلاف ردِ عمل کی جو ایک لہر اٹھی تھی وہ اب اپنی طاقت ختم کر چکی ہے اور آئندہ جو جدید ترقی فلسفے میں ہوگی وہ تصوریت ہی کی کسی جدید شکل کا احیاء ہوگا۔ دنیا اب اس طبع نکتہ پرداز کی منتظر ہے جو ایک ایسی جدید تصوریت کو پیدا کر سکتی ہے جو ہمارے زمانے کے غیر تصوری فلسفوں میں پائی جانے والی صداقت کو اپنے اندر جذب کرنے کی طاقت رکھتی ہو اور تصوریت کے اصلی اصول کے ایک نئے اور تعمیری بیان کو پیش کرنے کے بھی قابل ہو۔

تصوریت کے خلاف جو تحریک ہے وہ حقیقت و نتیجیت کے نمائندوں کی پیدا کی ہوئی ہے۔ اور فلسفے کے انہی دو انواع کی غرض و افادے کی خاطر اس کا آغاز ہوا ہے۔ تصوریت کے خلاف بعض اعتراضات پر غور کرتے وقت ہمیں ضرور اس بات کو ذہن میں رکھنا چاہیئے۔ طالب علم کو چاہیئے کہ کسی فلسفی پر تنقید کرتے وقت جن باتوں کے خیال رکھنے کے لیے اوپر کہا گیا ہے ان کو اچھی طرح یاد رکھے۔ اس کو یہ نہ بھولنا چاہیئے کہ کسی نظریے کے اسقام پر انگلی رکھنا تو آسان ہے لیکن ایک ایسا نظریہ پیش کرنا جو خود ان اسقام سے پاک ہو آسان نہیں۔ تصوریہ ذہن انسانی کی غلطی کے امکان سے واقف ہیں اور وہ یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ تصوریت کی یکجانبی کی اصلاح ہونی چاہیئے۔ لیکن وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ ان کے نقاد جب خود کسی نظریے کی تعمیر کرنا چاہتے ہیں تو لازمی طور پر اس سے زیادہ بدتر یکجانبی اختیار کرتے ہیں۔ اسی لیے ان کی یہ تعمیری کوششیں ایک بہتر تصوریت کے سامنے باطل ہو جائیں گی۔ فلسفیانہ تفکر کی تحریک کا یہ ایک لازمی نتیجہ ہے۔ ہمیں غلطی سے یہ نہیں سمجھ لینا چاہیئے کہ ہمعصر نقادوں نے بالآخر تصوریت کو رد ہی کر دیا۔ تصوریت کی محض تنبیہہ کی

کی گئی ہے۔

تیس سال قبل جی ای مور نے اپنا وہ مضمون شائع کیا تھا جو اب مشہور و معروف ہو گیا ہے۔ اس کا عنوان (REFUTATION OF IDEALISM) (ابطال تصوریت) تھا۔ تصوریت کے دشمنوں نے اس کو آخری لفظ سمجھا اور بڑے تپاک سے لیا۔ جب مور نے بیس سال بعد اپنی کتاب (PHILOSOPHICAL STUDIES) (فلسفیانہ مضامین) شائع کی تو اس نے دیباچے میں لکھا کہ "یہ مضمون مجھے اب کچھ پریشان سا معلوم ہوتا ہے اور اس میں بہت ساری صریح غلطیاں بھی ہیں۔ اس لیے مجھے شک ہے کہ آیا مجھے اس کو موجودہ کتاب میں شامل بھی کرنا چاہیئے تھا یا نہیں۔" اس کے یہ معنی نہیں کہ تصوریت کا باطل کرنے والا خود بھی اب تصوریت کا حامی ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی ضرور ہیں کہ تصوریت کی لفظی تردیدیں جو اس فلسفے کے عمیق ادب کے ناکافی علم پر مبنی ہوتی ہیں۔ اتنی انتہائی نہیں ہوتیں جتنی کہ وہ ضبط تحریر میں آنے کے وقت نظر آتی ہیں۔

۲۔ تصوریت پر بعض وہ اعتراض جو حقیقیہ کی جانب سے پیش ہوتے ہیں

(ا)۔ پری اور ابطال تصوریت

رالف بارٹن پری نے اپنی کتاب (PRESENT PHILOSOPHICAL TENDENCIES) (حالیہ فلسفیانہ رجحانات) لانگمنس میں ایک نہایت دلچسپ حملہ تصوریت پر کیا ہے۔ اس سے تصوریت کے خلاف حقیقیت جدیدہ کے نقطۂ نگاہ کی خصوصیت کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ تصوریت کا مرکزی اصول "شعور علمی کا تقدم" ہے یا یہ کہ "ہستی کا انحصار اس کے علم پر ہوتا ہے۔ مور بھی مذکورہ بالا مضمون میں پری کے ساتھ اتفاق کرتا ہے۔ جب وہ کہتا ہے کہ بارکلے اور شوپنہور

کا یہ اصول کہ "موجود ہونا مدرک ہونا ہے"، وہ مقدمۂ کبریٰ ہے جس پر ساری تصوریت کا انحصار ہے۔ مور اور پیری دونوں اس اصول پر شدت سے حملہ کرتے ہیں۔

پیری کہتا ہے کہ یہ اصول مغالطۂ اسناد مقدم پر مبنی ہے۔ اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ ہم کسی شے کی عارضی صفت کو اس کی تعریف کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ مدرک ہونا شے کا ایک عارضہ ہے۔ لیکن بارکلے اس کو شے کے لیے ضروری سمجھتا ہے۔ اس کے سوا شے کی بہت ساری خصوصیات ایسی ہیں جن کا بارکلے انتخاب کر سکتا تھا۔ پیری یہاں یہ فرض کر لیتا ہے کہ مدرک ہونا شے کی ایک عارضی خصوصیت ہے اور یہی حقیقت کا مفروضہ ہے۔ لیکن وہ اس مفروضے کو انسانی الغومرکزی حالت ظاہر کر کے حق بجانب ثابت کرتا ہے۔ اس حالت سے مراد یہ ہے کہ ہم کسی شے کی طرف اشارہ بھی نہیں کر سکتے۔ جب تک کہ ہم اس کو اپنا تصور نہ بنالیں۔ لیکن محض اس واقعے کی وجہ سے ہمیں یہ حق نہیں کہ شے کو ہم اپنے تصور کے ساتھ ایک کر دیں۔ دراصل الغو مرکزی حالت سے کوئی چیز ثابت ہی نہیں ہو سکتی۔ تاہم تصوریہ ہمیشہ اس کو اپنے مرکزی اصول کے ثبوت کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ پیری اب آگے بڑھ کر تمام تصوریت کو اس مرکزی اصول کے ساتھ ایک کر دیتا ہے۔ "جو شخص کہ نفس مطلب کو شوریدہ و پریشان نہیں ہونے دیتا اس کے لیے یہ صاف ظاہر ہے کہ جس نظریے سے کہ بارکلے نے ۱۷۱۰ء میں دنیا کو حیران کر دیا تھا دراصل وہی نظریہ ہے جو انیسویں صدی میں فشٹے اور شلنگ کی پیش کردہ شکل میں نمودار ہوا۔" تصوریت مطلقہ کے حامیوں نے جو کچھ کیا وہ صرف اتنا تھا کہ تصوریت کے مرکزی اصول کو مطلقیت کے اصول سے ملا دیا۔ یہ اصول محض ایک نظری اعتقاد پر مبنی ہے کہ توجیہ کا ایک ہی عام اور ہمہ کفتی اصول ہونا چاہیئے۔ مطلقیت کا ثنا تی وحدت کو تمام تفکر کا معیار یا حد مقرر کرتی ہے۔

پیری پھر یہ بتلاتا ہے کہ اس قسم کی مطلقیت میں تین اصولی نقائص پائے جاتے ہیں۔ یہ نقائص صوریت، ابہام اور ادعائیت ہیں۔ ان میں سے ایک سے بچنے کے لیے مطلقیت کو

کسی دوسرے میں گرفتار ہونا پڑتا ہے۔ صوریت سے پیری کی مراد ذہن کا غیر محدود تعمیمات میں پناہ گزیں ہونا ہے۔ جن کا دریافت کرنا تصوریت کا کارنامہ ہے۔ لیکن جہاں کوئی ذہن پناہ گزیں نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ہر غیر محدود تعلیم والا مقولہ "ہر اس چیز کے لیے جس پر اس کا انطباق ہوتا ہے، بالکل ناکافی ہوتا ہے۔ پیری کا خیال ہے کہ جس قدر ایک تعقل زیادہ عام ہوگا اسی قدر وہ کفایت میں کم ہوگا اور جس قدر وہ کم عام ہوگا اسی قدر وہ زیادہ کافی ہوگا۔

اب صوریت سے بچنے کے لیے تصوریت ایسے الفاظ استعمال کرتی ہے جو فہم عام سے لیے گئے ہیں تاکہ وسیع تر عمومیت رکھنے والے تعقلات کو معنی پہنائے۔ "فوق النفس"، "مطلق" جیسے الفاظ کے معنی روزمرہ کی زبان میں تو ایک ہوتے ہیں اور تصوریت کے فلسفے میں دوسرے تصوریہ ان کو اپنے اصطلاحی معنی میں استعمال کرتے ہیں اور ان کے پڑھنے والے ان کو مانوس و معروف معنی میں سمجھتے ہیں اور اسی وجہ سے تصوریت کو عوام کے تفکر پر تسلط حاصل ہو جاتا ہے۔ لیکن تصوریہ کو اس تسلط کے حاصل کرنے کے لیے جو قیمت ادا کرنی پڑتی ہے وہ ابہام ہے۔ لیکن جب ابہام کو بالکل دور کر دیا جاتا ہے تو صوری تعقلات کے کوئی خاص معنی نہیں رہتے۔ وجود مطلق کی حقیقت کا اقرار کرنے میں تصوریہ کو ادعائیت پسند بن جانا پڑتا ہے۔ پیری، جوائکم اور رائس کو اس امر کے ثبوت کے لیے پیش کرتا ہے کہ تصوریہ اس نظریے کو محض ادعائیت کے ساتھ بیان کرتے ہیں اور اس کا کوئی ثبوت نہیں دیتے۔

پیری تصوریت کے عملی نقائص کو پیش کر کے اپنی تنقید ختم کرتا ہے۔ تصوریت ہمارے زمانے کے اس مخصوص ایمان یا اعتقاد کے اساسی طور پر مخالف ہے جو "فطرت پر انسانی تسلط کے حاصل ہو جانے کی وجہ سے زندگی کی تدریجی اصلاح و ترقی پر یقین رکھتا ہے اور ایک ایسے پرانے اور فرسودہ عقیدے کی قائل ہے جو اس کمال سے تعلق رکھتا ہے "جو ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا"۔ یہ بے حد انفرادیت پسند ہے اور اس نفس مطلق کی خاطر جس میں انسان کو اپنے حقیقی واثرے اور اصلی حقیقت کے دریافت کرنے کی جرأت دلائی جاتی ہے۔ "جماعت کی

تحقیر کرتی ہے۔ وہ ترقی کو حقیقی نصب العین نہیں سمجھتی۔ علاوہ ازیں تصوریت میں ترکِ امتیازات کا ایک ایسا میلان پایا جاتا ہے جو نہایت مضر ہے۔ "اگر اشیاء کے حقیقی معنی صرف وجودِ مطلق ہی میں ملتے ہیں تو پھر تمام قطعی اختلافات اور ناقابلِ مصالحت تناقضات جو تجربی اور عملی عقل کی رہبری کرتے ہیں، نظر انداز کر دیئے جائیں گے۔" پری کا خیال ہے کہ اسی میلان کی وجہ سے تصوریت نے مخصوص مسائل کے حل میں کوئی حصہ نہیں لیا اور مخصوص تجربی اکتشافات میں اس کی کوئی دلچسپی نہیں۔

ب۔ برطانوی حقیقیہ کے اعتراضات تصوریت پر

پری نے تصوریت پر جو اعتراضات کیے ہیں ان میں سے اکثر دوسرے حقیقیہ کی تصانیف میں بھی پائے جاتے ہیں۔ مگر خصوصیت کے ساتھ یہ برطانوی حقیقیہ کی تحریرات میں زیادہ ملتے ہیں۔ لیکن برٹرنڈ رسل اور مور اور دیگر برطانوی حامیانِ حقیقت نے صداقت کے نظریہ ربطِ داخلی پر حملے کیے ہیں۔ رسل کے خیال میں یہ نظریہ اضافات کے باطنی ہونے کے بے کار اور غلط مفروضے پر مبنی ہے۔ اس سے اس کی مراد براڈلے بوسانکوٹ اور جوالکم کا وہ نظریہ ہے جس کی رو سے ہر اضافت، اضافت رکھنے والے حدود کی ماہیت پر مبنی ہوتی ہے۔ دو اشیاء میں باہمی اضافت کے لیے ہر ایک میں ترکیب یا اختلاط ہونا چاہیئے۔ جس پر زیرِ بحث اضافت مبنی ہوتی ہے۔ اسی نظریے یا اصول موضوعہ پر (کیونکہ تصوریہ اس کو ایسا ہی سمجھتے ہیں) مطلق متوافق بالذات کل حقیقت کا نظریہ مبنی ہے اور اس نظریے کا نتیجہ بھی کہ صداقت و کذب کے درجے ہوتے ہیں۔ لیکن باطنی اضافات کے اس اصول موضوعہ کا کوئی تشفی بخش ثبوت نہیں دیا جا سکتا۔ یہ تصوریہ کا محض ایک مفروضہ ہے علاوہ ازیں کوئی شخص بغیر لاالیٰ نہایت پیچھے ہٹنے یا ایک ایسی اضافت تک جا پہنچنے کے جس کی بنیاد اس کے اپنے حدود پر قائم نہیں ہوتی، اس تعلیم کو عمل میں نہیں لا سکتا۔ ثانی الذکر حالت میں نظریے کا ابطال لازم آتا ہے اور اول الذکر حالت میں ہم وجودِ مطلق تک پہنچنے میں

کامیاب نہیں ہوتے۔ علاوہ ازیں باطنی اضافات کا اصول موضوعہ کل مفردوں کے تصور سے متعارض ہوتا ہے۔ یعنی اس تصور سے کہ ہر حقیقت عینیت فی الاختلاف ہوتی ہے۔ رسل اس کو اس طرح ادا کرتا ہے۔ "عینیت اور اختلاف کا سارا تصور باطنی اضافات کے اصول کے مغائر ہے۔ لیکن بغیر اس تصور کے وحدیت دنیا کی کوئی توجیہ نہیں کر سکتی جو کاغذ کی ناؤ کی طرح ڈوب جاتی ہے۔ میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ یہ اصول غلط ہے اور تصوریت کے جو حصے اس پر مبنی ہیں، بے بنیاد ہیں۔" اور مور بھی اس نظریے پر حملہ کرتا ہے کہ کل مفردوں وحدت الاختلاف ہے۔ "عضوی وحدتوں کا اصول، تحلیل و ترکیب کے مرکبہ اصول کی طرح، محض اس طریقے کی تائید کے لیے استعمال کیا جاتا ہے کہ دو متضاد قضایا میں سے دونوں قضیوں کو جہاں مناسب معلوم ہو، مان لیا جائے۔ اس معاملے میں، اور دوسرے معاملات کی طرح ہیگل نے جو فلسفے کی اہم خدمت کی ہے وہ یہ ہے کہ اس نے ایک ایسے مغالطے کو جس کے متعلق تجربے سے یہ ثابت ہوا ہے کہ اس کے مرتکب فلاسفہ اور تمام بنی نوعِ انسان ہیں، ایک نیا نام بخشا اور اس کو ایک اصول کی شکل میں مدون کیا۔ کوئی تعجب نہیں کہ اس کے پیرو بھی پیدا ہو گئے اور فدائی بھی۔"[1]

سی۔ ڈی براڈ نے اے۔ ای ٹیلر کی کتاب (THE FAITH OF A MORALIST) (عالم اخلاقیات کا ایمان) پر حال ہی میں ایک لمبی چوڑی تنقید لکھی ہے۔ اس میں تصوریت کے نظریۂ قیمت پر اس نے کچھ اہم تنقید کی ہے۔ ٹیلر کے مانند علمائے تصوریت ایک انفعالی برہان استعمال کرتے ہیں کہ یا تو انسان کی ماہیت اور اس کی غایت و نہایت کے متعلق جو خالص

---

[1] نظریہ اضافات باطنی پر رسل نے جو تنقید کی ہے اس کی توضیح رسل کے اس مضمون پر مبنی ہے جو اس نے اپنی کتاب (PHILOSOPHICAL ESSAYS) (فلسفیانہ مضامین) میں وحدت کے نظریۂ صداقت پر لکھا ہے۔ مور سے جو قول نقل کیا گیا ہے وہ اس کی کتاب (PHILOSOPHICAL STUDIES) صفحہ ۱۶ سے لیا گیا ہے۔

فطرتیت کا نظریہ ہے وہ غلط ہے یا تمام تاریخ انسانی میں سب سے بہتر اور سب سے زیادہ عقلمند لوگوں کے عمیق ترین اخلاقی تیقنات غلط ہیں۔" براڈ اس انفعالی برہان کی صداقت کو تسلیم کرتا ہے۔ لیکن اس کا استدلال یہ ہے کہ تعلیم یافتہ نوجوانوں کی نسل نے فطریت ہی کے نظریے کو منتخب کر لیا ہے۔ گو کہ یہ انسانی کوشش کو ضرور ایک ناکارہ عمل ثابت کرتا ہے۔ وہ اپنے عالم تخیل میں طالب علموں کی نئی پود اور جامعہ کیمبرج کے اساتذہ کو کچھ اس طرح اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے پاتا ہے۔" ہمارے لیے سب سے زیادہ عقلمندی کا راستہ تو یہ ہے کہ ہم نفسی تحلیل اور اسی قسم کے دوسرے طریقوں سے ان اخلاقی نصب العینوں کے بھوتوں کو اپنے درمیان سے دفع کر دیں۔ جو ہماری انفرادی اور قومی طفولیت کے زمانے سے ہمارا ساتھ نہیں چھوڑتے۔ اسی صورت میں ہم ایک ناممکن کمال کے فریب و اغوا سے بچ کر کودانہ پشیمانی کے نشتروں سے بے فکر ہو کر بگڑے ہوئے معاملے کو کچھ درست کر سکیں گے۔ گو براڈ اس رائے سے بالکلیہ اتفاق نہیں کرتا تاہم اس کا خیال ہے کہ تصوریت کے ماورائی اقدار والے نظریے کی طرف زمانہ جدید میں جو پہلو اختیار کیا جاتا ہے اس کا یہ کافی اچھا بیان ہے اور اس کی ہمدردی کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ انسان اعلیٰ اخلاقی مرتبے پر پہنچنے کے لیے اپنی ذات ہی سے تہیج حاصل کر سکتا ہے۔ جو دنیوی زندگی کہ اکثر لوگ بسر کرتے ہیں اس پر ہماری ملامت کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ہم اس پر خارج سے نظر کرتے ہیں لیکن جو لوگ کہ اس زندگی کو بسر کر رہے ہیں ممکن ہے کہ انہیں یہ نہایت تشفی بخش معلوم ہو۔ تصوریت کا یہ خیال کہ ایسی زندگی بے معنی ہے۔" ایک نہایت استثنائی نقطۂ نظر پر مبنی ہے۔ جس کو چند ہی مستثنیٰ لوگ اپنی زندگی کے خاص لمحوں میں اختیار کر سکتے ہیں۔" جو لوگ کہ دنیوی زندگی بسر کر رہے ہیں وہ تصوریہ کی اس تنقید کو سمجھ بھی نہیں سکتے۔ یہ حجت کرنا کہ مطلق صداقت، خیر اور جمال کی ایک "طوبادی بصیرت" کا حاصل کرنا انسان کی برترین مسرت ہے۔ تمام بنی نوع انسان پر اس چیز کا اطلاق کرنا ہے جس کا معدودے چند غیر معمولی

افراد ہی پر اطلاق ہو سکتا ہے اور ممکن ہے کہ ہم ابدیت کا صرف تصور ہی کر رہے ہوں۔ "ممکن ہے کہ ساکنانِ ابدیت کے (اگر ان کا وجود بھی پایا جاتا ہے) اپنے مشکلات ہوں جو ہم مخلوقات زمانی پر اثر نہ کرتے ہوں[1]۔" یہ ہے وہ خاص پہلو جو حقیقیہ تصوریت کے اس دعوے کی طرف اختیار کرتے ہیں کہ ماورائی اقدار کی حقیقت پر یقین کرنے ہی سے حیات انسانی میں معنی پیدا ہو سکتے ہیں۔

ج۔ تصوریت پر انتقادی حقیقیہ کے اعتراضات

جارج سنٹیانا جو نام نہاد انتقادی حقیقیہ میں سب سے زیادہ ممتاز فلسفی ہے اکثر تصوریت پر تنقید کرتا ہے۔ ہم یہاں اس کی صرف دو ہی تنقیدوں پر اکتفا کریں گے جو اس نے جوشیا رائس کی تصوریت پر کی ہیں۔

سنٹیانا کا دعویٰ ہے کہ رائس کا وجودِ مطلق کے متعلق جو ماورائی تصور ہے وہ اجتماعی حقیقت کے مغائر ہے۔ اول الذکر کے نزدیک انفرادی ذہن اور اجتماعی ذہن دونوں صرف تصورات ہیں اور صرف ذہنِ مطلق ہی حقیقی ہے۔ لیکن ثانی الذکر کی رو سے انفرادی ذہن اور اجتماعی ذہن دونوں تجربی طور پر حقیقی ہیں۔ اسی قدر جس قدر کہ کوئی دوسری شے حقیقی ہو سکتی ہے۔ رائس کے لیے وجودِ مطلق ایک حقیقی ترکیبی کلی ذہن ہے۔ یہ ارسطو کا اور عیسائی دینیات کا خدا ہے۔" تاہم رائس اجتماعی حقیقت کا حامی تھا۔ وہ تسلیم کرتا تھا کہ بہت سارے مساوی درجے کے انسانی ذہن پائے جاتے ہیں جو ایک دوسرے کے ساتھ زمانی وجودی اضافت رکھتے ہیں، جن میں کا کوئی ایک دوسرے پر اثر کر سکتا ہے لیکن اس کی جگہ ہرگز نہیں لے سکتا اور نہ مادی طور پر اس کو اپنے اندر شامل کر سکتا ہے[2]۔" لیکن یہ دونوں آراء ایک دوسرے سے

---

[1] رسالہ (MIND) جلد ۴ صفحہ ۱۷۱ وغیرہ مذکورہ اقتباسات صفحہ ۳۶۷ وغیرہ پر ہیں۔

[2] دیکھو حاشیہ اگلے صفحہ پر۔

بنیادی طور پر مختلف ہیں۔ رائس نے ان دونوں میں جو توافق پیدا کرنے کی کوشش کی وہ گویا ایک ناممکن شے کے حصول کی کوشش تھی۔

رائس کے خود نمائندہ نظام اور وجود مطلق والی تمثیل پر سنٹیانا نے حملہ کیا ہے۔ رائس نے اس تمثیل کا استعمال اس امر کے ظاہر کرنے کے لیے کیا تھا کہ فرد وجود مطلق کا ایک حصہ ہو سکتا ہے۔ اور تاہم اپنی انفرادیت باقی رکھ سکتا ہے۔ اس کے خود نمائندہ نظام کی مشہور و معروف مثال انگلستان کا ایک نقشہ ہے جو انگریزی زمین پر پھیلا ہوا ہے۔ یہ انگلستان کا ایک حصہ ہوگا تاہم انگلستان کی ہر تفصیل کا اعادہ کرے گا جس میں وہ خود بھی شامل ہوگا۔ اگر ہم اس نقشے کا ایک اور نقشہ بنائیں اور اس عمل کی تکرار کو جاری رکھیں تو اصلی اور ابتدائی نقشہ ہر بعد والے نقشے میں بطور ایک عنصر کے موجود ہوگا۔ سنٹیانا کہتا ہے کہ یہ فرد اور وجود مطلق کے اضافت کے مسئلے کو حل نہیں کرتا۔ کیونکہ یا تو یہ تمام نقشے انگلستان کی سطح کے محض حصے ہیں جو ان نقشوں سے بنیادی طور پر جدا ہے۔ (مثلاً اس امر میں کہ سمندر کا پانی ہمیشہ اس کے کناروں کو دھوتا رہتا ہے) یا پھر انگلستان ہی نہیں اور محض نقشوں کا ایک سلسلہ ہے۔ اس طرح ہر حالت میں وجود مطلق افراد سے بالکلیہ جدا ہے۔ علاوہ ازیں ایک مشکل یہ بھی ہے کہ تمام نقشے بالکل ایک جیسے ہوتے ہیں لیکن افراد تو ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں۔ اس لیے یہ تمثیل وجود مطلق اور افراد کے تعلق کی توضیح میں بالکل ناکامیاب ثابت ہوتی ہے۔

حاشیہ صفحہ گذشتہ: رائس پر یہ تنقید کی گئی ہے اس کے لیے سنٹیانا کی کتاب (CHARACTER AND OPINION IN THE UNITED STATES) میں (دسکریبنر) وہ باب دیکھو جو رائس پر لکھا گیا ہے۔ مندرجہ بالا اقتباسات صفحہ ۱۲۶ پر ہیں۔

تصوریت پر دیگر تنقیدات کے لیے دیکھو سنٹیانا کی کتابیں (EGOTISM IN GERMAN PHILOSOPHY (SCAPTICISM AND ANIMAL FAITH) اور (THE GENTEEL TRADITION AT BAY)

۳۔ تصوریت پر نتیجیت کے چند اعتراضات

نتیجیت کے تمام حامیوں نے تصوریت پر حملہ کیا ہے لیکن یہاں پر ولیم جیمس اور جان ڈیوے کے اعتراضات کا خلاصہ کافی ہوگا۔

جیمس تصوریت کو ذہنی وحدت کہتا ہے کیونکہ یہ اس امر پہ اصرار کرتی ہے کہ ساری کائنات عالم واحد کے معروضات کا دائرہ ہے۔ اور اسی عالم واحد کے عمل و قوفی سے منظم کی گئی ہے۔ اپنی کتاب SOME PROBLEMS OF PHILOSOPHY (چند مسائل فلسفہ) میں وہ اس نظریے کے چار بنیادی نقائص کا ذکر کرتا ہے۔

۱۔ یہ محدود ذہنوں کی توجیہ میں ناکامیاب ہوتا ہے۔ ہم ایک شے کو بغیر دوسری شے کے علم کے جانتے ہیں۔ لیکن ہر شے کو ذہن مطلق ایک دم میں جانتا ہے۔ لہٰذا ہم وجود مطلق سے مختلف ہیں اور اس کے علم سے ہمارا علم مختلف ہے۔

۲۔ دوسرے فلسفوں کے لیے شر کا ایک ہی مسئلہ ہے اور وہ یہ کہ شر کو کس طرح رفع کیا جائے۔ اس کو کس طرح نکال کر پھینک دیا جائے ایک عملی مسئلہ ہے۔ لیکن تصوریت کے لیے جو کمال کے وجود کا اقرار کرتی ہے ایک ناقابلِ حل نظری سوال یہ رہ جاتا ہے کہ عدم کمال کا وجود ہی کیسے پایا جا سکتا ہے۔ جیمس کی کتاب (COLLECTED ESSAYS AND REVIEWS) میں ایک چھوٹا سا مباحثہ ہے جس کا عنوان "پاگل وجود مطلق" ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جیمس کی رائے میں وجود مطلق کا کیا تصور ہو سکتا ہے۔ جب اس کی دنیا میں اس قدر زیادہ بین نقائص موجود ہیں۔

۳۔ ہمارے لیے تغیر نہایت حقیقی ہے اور ہمارے تجربے کا ایک نہایت ضروری جزو۔ لیکن وجود مطلق کا تجربہ لازمانی بیان کیا جاتا ہے جو ہماری قوت فہم سے خارج ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تصوریت مطلقہ ہمارے تجربے کی دنیا کو ایک التباس قرار دیتی ہے جو ہندو تصوریت

کے مایا کے مانند ہے۔

۴۔ مطلقیت جبریت کی قائل ہے اور امکان کو حقیقت سے خارج کرتی ہے۔ وہ یہ دعویٰ کرتی ہے کہ جو چیز ہے ضروری ہے اور اس کے سوا ساری چیزیں ناممکن۔ یہ آزادی کے متعلق جو انسان کا شعور ہے، اس کے بالکل مخالف ہے جو یہ ہے کہ "واقعات کا ہر کوئی انقلاب ہر لحظہ مبہم ہو سکتا ہے۔ یعنی ممکن ہے کہ وہ اس طرح پہ ہو اور ممکن ہے کہ اس طرح پہ۔ تصوریت تمام حقیقی، جدت و حدوث کا انکار کرتی ہے۔

ڈیوے تصوریت کا مستقل نقاد رہا ہے۔ اس کی ساری کتابیں تصوریت کے تفصیلی نظریات پر اعتراضات سے بھری پڑی ہیں۔ وہ خصوصیت کے ساتھ یہ بتلانا چاہتا ہے کہ تصوریت ان جذباتی پہلوؤں کی ایک عقلی حمایت ہے۔ جو زمانہ گذشتہ سے چلے آئے ہیں۔ اس کی رائے میں تصوریت کے سارے اقسام قدامت پسند ہیں اور نئی زندگی اور سائنس کی جدید ترقیوں سے تقریباً نابلد۔ اس کا خیال ہے کہ تصوریت کے فرضی ماورائی اقدار تجربے سے ثابت ہونے والی نیکیوں پہ عائد کیے گئے ہیں۔ لیکن جدید سائنس نے ان نیکیوں یا اچھائیوں میں اتنا اضافہ کر دیا ہے اور ان کو اتنی وسعت دی ہے کہ "ماورائی اقدار کا مفہوم کچھ کمزور ہو گیا ہے۔ یہ زندگی کی ساری چیزوں میں سرایت کرنے کے بجائے مخصوص اوقات اور مخصوص افعال کی حد تک محدود ہو گیا ہے..... انسان جو بھی کہے، حقیقی شر کی موجودگی میں وہ فطری و تجربی طریقوں کو اس کے رفع کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے[1]۔" ڈیوے اس طریقہ اظہار سے یہ کہنا چاہتا ہے کہ تصوریت بحیثیت فلسفہ معدوم ہوتی جا رہی ہے۔

اپنی ایک چھوٹی سی کتاب میں جس کا نام (RECONSTRUCTION IN PHILOSOPHY) (فلسفے کی تعمیر جدید) ہے۔ ڈیوے تصوریت پہ اپنے حملوں کو تین عنوانات کے تحت تلخیصاً پیش کرتا

---

[1] دیکھو جان ڈیوے کی کتاب THE QUEST FOR CERTAINTY (تلاش یقین) صفحہ ۲۵۷ (منٹن پارلیچ)

کرتا ہے۔

۱۔ تصوریت قدامت پسند ہے اور قدیم تیقنات و تعصبات اور اجتماعی رواجات کا پروپاگنڈا کرتی ہے۔ اس میں ریاکاری شامل ہے جو اکثر غیر شعوری ہوتی ہے اور اسی لیے زیادہ حسد انگیز۔ تصوریت بجائے اس کے کہ مستقبل کی طرف نظر کرے اور زندہ مسائل کے نئے حل دریافت کرے، اولاً ان چیزوں کو عقلی طور پہ حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ جن کو پہلے ہی سے تسلیم کر لیا گیا ہے۔

۲۔ تصوریت محض صوری ہے۔ وہ فکر کے علامات کی عظمت کو بڑھاتی ہے۔ جب وہ اپنے کو اس قابل نہیں پاتی کہ اس کے مناقشوں کو تجربی طور پہ ثابت کر سکے اور چونکہ وہ اس امر پہ راضی نہیں کہ اپنے تیقنات کے اساس کی طور پہ محض معاشری عہد و پیمان کو تسلیم کر لے اور نہ وہ اس قابل ہے کہ ان کے ثبوت کے لیے حقیقی استقرائی دلایل دریافت کر سکے۔ اس لیے تصوریت ظاہر نما جدلیاتی و صوری استدلالات کی تلاش کرتی ہے تاکہ اپنے اسقام و تناقض کو الفاظ کے انبار کے تحت چھپا دے۔ اسی وجہ سے موجودہ زمانے کے اکثر طالب علم نفرت کے ساتھ فلسفے کے سنجیدہ مطالعے سے روگرداں ہو جاتے ہیں۔ اپنی بدترین حالت میں تصوریت محض مغلق مصطلحات اور موشگاف صوری منطق کے سوا کچھ نہیں۔ وہ بشپ بٹلر اور ولیم جیمس کے ساتھ اس امر کے ماننے پہ آمادہ نہیں کہ احتمال زندگی کا رہنما ہے۔ وہ اب بھی ہمیشہ کی طرح ناقابل حصول تیقن کی تلاش کرتی ہے۔

۳۔ تصوریت نے دو دنیاؤں میں ایک مستحکم امتیاز قائم کیا ہے ایک تو بالفاظ کانٹ ماورائی یا حقیقی دنیا ہے اور دوسری روزمرہ کی زندگی اور سائنس کی دنیا ہے۔ جس کو تصوریت محض عالم ظہور یا نمود کہتی ہے۔ اور پھر وہ دعویٰ کرتی ہے کہ حقیقی و ماورائی دنیا کے جاننے کا اس کے پاس ایک خاص طریقہ ہے جو علمائے سائنس اور عوام کے جاننے کے طریقے سے مختلف ہے۔ یہ دعویٰ جھوٹا ہے اور اس کا جھوٹا ہونا روز بروز زیادہ تسلیم کیا جا رہا ہے اور عالم ظہور و عالم

حقیقی کا فرق بھی سرعت کے ساتھ ترک کیا جا رہا ہے۔

ان تین استقام تک پہنچنے کے لیے جو تصوریت میں (جیسا کہ ڈیوے کہتا ہے کلاسک فلسفے میں) پائے جاتے ہیں، ڈیوے ارتقائی طریقے کا استعمال کرتا ہے۔ وہ تبلاتا ہے کہ ہر سقم کس طرح پیدا ہوا۔ اور کہتا ہے کہ "اس قسم کی فلسفیانہ نظریہ سازی کی جڑیں کاٹنے کے لیے منطقی ابطال کی کوشش سے زیادہ موثر ارتقائی طریقہ ہے۔" اور یہاں پہ وہ اس مخصوص پہلو کو بیان کرتا ہے جو اکثر ہمعصر نتیجیہ تصوریت کی طرف اختیار کرتے ہیں۔ وہ اس کے سنجیدہ استدلالات کو نظر انداز کرتے ہیں اور اس پہ یہ الزام لگاتے ہیں کہ یہ انسانی علم و تجربے کے دائروں کی موجودہ حالت کی محض ایک عقلی حمایت و دستگیری ہے۔

حصّہ سوم

حقیقت

باب ۱

حقیقت کیا ہے؟

۱۔ لفظ حقیقت

لفظِ تصوریت کی طرح لفظ حقیقیت کے بھی بہت سے معنیٰ ہیں خصوصاً جب اس کی ترکیب دوسرے الفاظ کے ساتھ ہوتی ہے۔ ان تمام معنیٰ کا سلجھانا آسان نہیں۔ شاید سب سے بہتر طریقہ یہ ہوگا کہ اس لفظ کے اُن تین مربوط معنیٰ پر غور کیا جائے جن کا استعمال ادب و فن میں ہوتا ہے۔ جہاں یہ ضدِ تصوریت کے مقابلے میں استعمال کیا جاتا ہے۔ آرٹ (یا فن) میں حقیقیت کے معنیٰ یہ ہیں کہ کسی شے میں پائے جانے والے توافق وجمال کے عناصر کو عمداً نظر انداز کرنا اور کریہہ چیزوں کو بیان کرنا یا حقیر و ذلیل جزئیات کی تفصیل پیش کرنا۔ یا اس کے یہ معنیٰ ہو سکتے ہیں کہ انفرادی اور جزئی اجزا پر بہت زیادہ زور دینا؛ اور انواع اور کلی نمونوں کو نظر انداز کر کے جزئی تفصیلات میں منہمک ہو جانا۔ لیکن فن وادب میں حقیقیت کے نہایت صحیح معنی یہ ہیں کہ واقعات کا جیسے بھی کہ وہ ہیں اعادہ کیا جائے بغیر ان کی اس طرح توجیہ کرنے یا ان کو اس طرح متصور کرنے کی کوشش کے کہ ان کے خیر کے عنصر کو شر پر اور جمال کے عنصر کو بدصورتی پر غالب کر دیا جائے۔ ٹامس ہارڈی کے ناول اس معنیٰ میں حقیقیت کی نہایت اچھی مثال ہیں۔ لفظ حقیقیت کا فلسفیانہ استعمال اس تیسرے معنیٰ سے بہت زیادہ قریب ہے۔

بہرحال فلسفے میں اس لفظ کا استعمال بہت سارے اہم میلانات کی طرف اشارہ کرنے کی غرض سے کیا جاتا ہے۔ ان تمام میں چیز مشترک یہ ہے کہ ان حقائق پر زور دیا جائے جو اس عمل و قوفی سے بالکل بے نیاز ہیں۔ جس کی وجہ سے افرادِ انسانی کو ان کا علم ہوتا ہے جارج سنٹیانا نے اس کو اس طرح ادا کیا ہے: "علم کے لحاظ سے حقیقیت کے مختلف درجے ہیں۔ حقیقیت کا اقل درجہ یہ مفروضہ ہے کہ علم جیسی کوئی چیز پائی جاتی ہے، بالفاظ دیگر، ادراک و فکر کسی شے کی طرف اشارہ کرتے ہیں نہ کہ صرف ادراک و فکر کے شعور ہی کی طرف۔ حقیقیت کا اعلیٰ درجہ یہ یقین ہو گا کہ جس چیز کا بھی ادراک یا فکر ہوتا ہے۔ وہ علم سے علیٰحدہ وجود رکھتی ہے اور ٹھیک اسی صورت میں جس صورت میں کہ اس کے وجود کا یقین کیا جاتا ہے: بالفاظ دیگر، ادراک و تعطل ہمیشہ راست و اصلی انکشاف ہیں، اور غلطی جیسی کوئی شے نہیں پائی جاتی"[1]۔ اس طرح حقیقیت کے کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ معنی میں وسیع فرق ہے۔ حقیقیت کی سادہ ترین شکل 'حقیقیت ساذج' ہے۔ جو عوام کا یقین ہے کہ ہوشیاری میں ان کو جن اشیاء کا تجربہ ہوتا ہے وہ ویسی ہی حقیقی ہیں جیسے کہ ان کا تجربہ کیا گیا ہے، اگو فی الحال ان کا تجربہ کیا جا رہا ہو یا نہ ہو۔ اپنی کتاب (A THEORY OF DIRECT REALISM) میں جے ای ٹرنر اس کو "حقیقیت مجزدم" کہتا ہے تاکہ اس کا راست یا بدیہی حقیقیت سے امتیاز کیا جائے جس کی وہ خود حمایت کرتا ہے۔ ہم نے اپنی اس کتاب کے پہلے باب میں اس قسم کی حقیقیت سے فلسفہ عوام یا غیر فلسفیوں کے فلسفے کے نام سے بحث کی ہے۔ فلسفیانہ مزاج قائلِ حقیقیت اس ناقص و خام قسم کی حقیقیت کو نہیں مانتا، بلکہ اشیائے حواس کی بجائے زیادہ لطیف سائنٹفک اشیاء، جیسے نقاط و اجرام، پروٹان و برقیے وغیرہ رکھتا ہے۔

---

[1] : جارج سنٹیانا کی کتاب (ESSAYS IN CRITICAL REALISM) صفحہ ۱۶۳۔ ایڈیٹر ڈیورنٹ ڈریک، شائع کردہ میکملن کمپنی۔

۲۔ حقیقیت کی تاریخی صورتیں

حقیقیت ایک نہایت قدیم فلسفہ ہے لیکن اس کو ہمیشہ اس نام سے نہیں یاد کیا گیا۔ مادیت و فطریت کے نام سے فکر انسانی میں حقیقیت کے میلانات کم و بیش وسیع طور پر پائے جاتے تھے اور اپنا اثر بھی رکھتے تھے جو کوئی فلسفۂ حقیقیت کی تاریخ فکر میں تدریجی ارتقا کا پتا لگانا چاہتا ہے۔ اس کو چاہیے کہ البرٹ لانگے کی تین جلد والی کتاب "تاریخ مادیت" (HISTORY OF MATERIALISM) کا مطالعہ کرے جو حال ہی میں دوبارہ شائع ہوئی ہے۔ فطرت و مادیت کی شکل میں حقیقت اتنی ہی قدیم ہے جتنی کہ یونانی ذریت اور ہرقلیتوس اور خصوصاً دیمقراطیس کا فلسفہ ہے۔ رومیوں میں لکریٹیس نے اپنی نظم (DE RERUM NATURA) (ماہیت اشیاء) میں دیمقراطیس کی ذریت کا استعمال کر کے اس فلسفے کو پھر سے زندہ کیا۔ ٹامس ہابس جو پہلا عظیم الشان جدید فلسفی ہے اس مادیت و فطریت کا خاص نمائندہ ہے جس کی تکمیل گیلیلیو کی سائنس کی بنیاد پر ہوئی۔ تاہم فلسفے کے ان اقسام میں سے کسی کو حقیقیت نہیں کہا گیا، اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ یہ تمام فلاطونیت کے بالکل مخالف تھے اور وہ اس زمانے میں حقیقیت کہلاتی تھی۔

(ا) قدیم حقیقیت: یہ تصورات کلیہ والے نظریے کا نام ہے جو قرونِ وسطیٰ میں اس وقت ظہور پذیر ہوا۔ جب مدرسیۃ میں یہ مناقشہ پیدا ہوا کہ آیا انواع کے نام محض الفاظ ہیں یا حقائق؟ قدیم حقیقیت نے اپنے نظریے کی بنیاد فلاطون کے اس نظریے پر قائم کر کے کہ تصورات (کلی انواع یا مثل کے معنی ہیں) ان جزی موجودات سے، جن میں ان کا اظہار ہوتا ہے، زیادہ حقیقی تھا، یہ دعویٰ کیا کہ کلیات 'یا اقسام' ہی صرف حقائق ہیں۔ اس لیے قدیم حقیقیت کلیات کی ماہیت کا ایک نظریہ قرار پائی جو اولاً ان کے وجودیاتی مرتبے سے بحث کرتا ہے۔ یہ ایک دلچسپ بات ہے کہ بہت سارے ہمعصر حقیقیہ مدرسیت کے قائل حقیقیہ سے اس امر میں

اتفاق کرتے ہیں کہ کلیات حقیقی ہیں (دیکھو حصہ پنجم باب ۲، بندہ) ۔اس طرح قدیم حقیقیت کا بنیادی دعویٰ ہمعصر حقیقیت میں شامل کر لیا گیا ہے۔

(ب) **استحضادی حقیقیت:** جان لاک کا فلسفۂ ثنویت (اور بعض دفعہ ڈیکارٹ کا فلسفۂ ثنویت بھی) عموماً اسی نام سے پکارا جاتا ہے۔اس نظریے کی رُو سے بعض خارجی صفات پائی جاتی ہیں جن کو صفات اوّلیہ کہا جاتا ہے، مثلاً امتداد، صلابت، حرکت، سکون و عدد اور چند قوتیں (دوسرے اجسام میں تغیر پیدا کرنے اور ذہن انسانی میں صفات ثانیہ (مثلاً رنگ، مزہ، بو وغیرہ) کے تصورات پیدا کرنے والی قوتیں) پائی جاتی ہیں جو مدرک کی عضویت سے مستقل اور خارجی طور پر حقیقی ہیں۔ ہمارے ذہن میں ایسے تصورات پائے جاتے ہیں جو ان حقیقی صفتوں یا قوتوں کی، جو اشیا میں ہوتی ہیں، نقل کرتے ہیں یا ان کا استحضار کرتے ہیں، اسی بناء پر اس نظریے کو **استحضادی حقیقیت** کہا جاتا ہے۔ بشپ بارکلے اور ڈیوڈ ہیوم کی تنقید و نکتہ کی وجہ سے استحضاری حقیقیت بدنام ہوگئی، لیکن اب اس کو پھر زندہ کیا جا رہا ہے اور اس کی بعض صورتیں ہمعصر حقیقیت سے بہت ملتی جلتی ہیں۔

(ج) **فطری حقیقیت:** حقیقیت کی یہ نوع ہیوم کے اس ارتیابی نتیجے کے ردِ عمل کے طور پر پیدا ہوئی کہ کوئی شے ارتسام حواس سے مستقل و غیر محتاج طور پر حقیقت نہیں رکھتی۔ ٹامس ریڈ نے اس نظریے کو پوری اہمیت کے ساتھ ترقی دی۔ ریڈ کی رائے میں ہمیں فہم عام کے چند اصولوں کو تسلیم کرنا پڑتا ہے جن کا ہمیں فطری طریقے سے علم ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک بے وقوف یا دیوانہ شخص ہی اس ابتدائی یقین کو ترک کرنے کی کوشش کرے گا کہ موجوداتِ خارجی ارتسامات حواس سے علیحدہ پائے جاتے ہیں، لیکن ریڈ لاک کی طرح ثنویت کا قائل نہ تھا۔ "اسکاٹش فلسفے" کے نام سے اس فطری حقیقیت کا فلسفے پر بڑا اثر رہا ہے جو ہمارے زمانے میں اب نظریے کی اشاعت کی۔ اور بی ڈکیس جس کی کتاب (PHYSICAL REALISM) (طبیعی حقیقیت) ۱۸۸۸ء میں شائع ہوئی اس امر کا اعتراف کرتا ہے کہ وہ اسکاٹش اسکول کی حقیقت

کا قائل ہے۔

(د) **ھربارٹ والی حقیقیت:** اس حقیقت کی بنیاد ایمانوئل کانٹ کا فلسفہ ہے۔ جے، ایف ہربارٹ نے (جو کونگسبرگ یونیورسٹی میں کانٹ کا کچھ زمانہ جانشین رہا ہے) کانٹ کی شے کما ہی اور ماورائی الغو کی انتہائی "حقائق" میں تحلیل کی اور ان "حقائق" کو مابعد الطبیعیات کی بنیاد قرار دیا۔ ان حقائق کے مختلف مرکبات سے روزمرہ کی زندگی کے معمول اشیائے حواس پیدا ہوتے ہیں۔ ہربارٹ والی اس حقیقیت نے بھی ہمعصر حقیقیت پر بڑا اثر کیا ہے، اور ھربارٹ اس امر میں تعریف کا بڑا مستحق ہے کہ اس نے کانٹ کے فلسفے کی پوشیدہ حقیقیت کو نمایاں ترقی دی۔

(ھ) **متغیر الشکل حقیقیت:** ہربرٹ اسپنسر نے اپنے نظریے کو اس نام سے یاد کیا ہے، جس کی رو سے ذہن و مادے کے تمام مظاہر کے پیچھے ایک ناقابلِ علم حقیقیت کا وجود پایا جاتا ہے۔ اسپنسر کا خیال تھا کہ قابلِ علم دنیا کا ہر واقعہ ناقابلِ حقیقیت کے کسی حال یا کیفیت سے مربوط ہے، لیکن ان میں کسی قسم کی مماثلت نہیں پائی جاتی۔ اسپنسر کے اس نظریے اور ہمعصر حقیقیت کی چند صورتوں میں بھی قریبی تعلق ہے[۱]۔

---

[۱]: میری کتاب ANTHOLOGY OF MODERN PHILOSOPHY میں ہابس کی مادیت استحضاری حقیقیت (ڈیکارٹ اور لاک)، ریڈ کی فطری حقیقیت، ہربارٹ والی حقیقیت اور اسپنسر کی متغیر الشکل حقیقیت سے اقتباسات ملیں گے۔ نیز میری کتاب ANTHOLOGY OF RECENT PHILOSOPHY میں سے جارج سنٹیانا کا رہ اقتباس پڑھو جاس نے "ہربرٹ اسپنسر کے ناقابلِ علم وجود" پر اس امر کے ثابت کرنے کے لیے لکھا ہے کہ ہمعصر حقیقیت میں اسپنسر کی لاادریت ایک اہم جزو ہے۔

۲۔ ہمعصر حقیقت کے اقسام کا اصطفاف

(ا) سلرس کا اصطفاف: انگریزی بولنے والی دنیا میں ہمعصر حقیقیت کے انواع کا اصطفاف کرنے میں آر، ڈبلیو، سلرس نے قومی اعتبار سے تقسیم کرنے کے اصول کو اختیار کیا ہے۔ اس کی حجت یہ ہے کہ "جو لوگ ایک ساتھ زندگی بسر کرتے ہیں اور ایک دوسرے کو شخصی طور پر جانتے ہیں، ایک دوسرے پر نہایت گہرا اثر ڈالتے ہیں" اسی بنا پر وہ انگریزی حقیقیت سے بحث کرتا ہے جس کے نمائندے برٹرنڈ رسل، جی ای مور، ساموئل الیگزنڈر، پرسی ننّ، ایل ایے زیڈ، سی ڈی براڈ، لائیڈ مارگن اور اے این وائٹ ہڈ ہیں۔ اس کو چاہیئے تھا کہ جے آئی ٹرنز، ایل جے رسل، ٹی ڈاس ہکس، سی ای ایم جوڈ، جان لیرڈ وغیرہم کا بھی ذکر کرتا۔ اس کے بعد سلرس امریکی حقیقیت کو لیتا ہے اور اس کو دو انواع میں تقسیم کرتا ہے:۔

حقیقیت جدید اور حقیقیت انتقادی۔ اسی قسم کی تقسیم انگریزی حقیقیہ میں بھی ہو سکتی ہے لیکن یہ دو نام دو کتابوں سے لیے گئے ہیں جو امریکہ کے مفکرین کی جماعتوں نے لکھی ہیں۔ انھوں نے ایک ساتھ غور کر کے بعض ایسے اصول پیش کیے ہیں جن پر ان کا اتفاق ہے، اس کے برخلاف کوئی ایسی اجتماعی کوشش انگلستان میں نہیں کی گئی۔ تاہم انگریز حقیقیہ مختلف جماعتوں میں تقسیم ہیں۔ علاوہ ازیں بے شمار امریکی حقیقیہ ایسے بھی ہیں جنھوں نے کسی کتاب کے لکھنے میں اشتراکِ عمل نہیں کیا اور سلرس نے ان کا لحاظ نہیں رکھا۔ ان میں سے ممتاز اِی بی میاک گلوری، ایم، آر۔ کوہن، جی ایس فلرٹن، جے لوان برگ، سی جے ڈیوکس اور جے، ای بوڈن ہیں جن میں سے ہر ایک نے حقیقیت کا ایک جدا نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ اس لیے سلرس کا اصول تقسیم ناقص ہے۔ کیونکہ وہ انگریزی بولنے والی دنیا کے تمام حامیان حقیقیت کا لحاظ نہیں کرتا۔ اور اس اصطفاف کو کامل بنانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم جرمن اور فرینچ حقیقیت کی ایک جماعت قائم کریں کیونکہ جرمنی اور فرانس میں بھی مماثل تحریکیں پائی

جاتی ہیں۔ جرمن مفکرین ہسرل اور مائے نونگ خصوصیت کے ساتھ اہمیت رکھتے ہیں۔ کیونکہ برطانوی و امریکی مفکرین پر ان کا بڑا اثر ہوا ہے۔

جس کتاب کا نام (THE NEW REALISM) (حقیقیت جدیدہ) ہے۔ اس کے چھ مصنف یہ ہیں، اِڈون بی ہولٹ، والٹر، ٹی، مارون، ولیم پی مانٹیگو، رالف بارٹن پری، والٹر بی پٹکن اور ای جی اسپالڈنگ۔ یہ کتاب ۱۹۱۲ء میں شائع ہوئی، لیکن حقیقیت کی تحریک (جس کا اس بیان میں اظہار ہے) درحقیقت اس وقت شروع ہوتی ہے۔ جب جوشیا رائس کی کتاب (THE WORLD AND THE INDIVIDUAL) (دنیا و فرد) شائع ہوئی۔ اس کتاب کی پہلی جلد میں حقیقیت کے اس مفروضے کا کہ اشیا علمی اضافت سے بالکل غیر محتاج ہیں۔ نہایت احتیاط کے ساتھ امتحان کیا گیا ہے اور اس کو رد کیا گیا ہے۔ ۱۹۰۱ء، ۱۹۰۲ء کے رسالے (MONIST) میں پری نے تفصیل کے ساتھ اس تنقید پر بحث کی ہے۔ جو رائس نے حقیقیت پر کی تھی اور زیادہ تر رائس کو جواب دینے کی اسی کوشش کی وجہ سے حقیقیت جدیدہ ایک نئے قسم کا فلسفہ بن گئی پری حقیقیت کی اس طرح تعریف کرتا ہے:

"حقیقیت کا قائل اس کے متعلق یہ یقین رکھتا ہے کہ وہ ایک "معطیہ" ہے۔ یعنی ایک ایسی شے جو ان تمام تصورات سے غیر محتاج ہوتی ہے جو اس کے متعلق قائم کیے جا سکتے ہیں۔ حقیقیت کے قائل کی رائے میں حقیقی شے اپنا ایک مقام رکھتی ہے، خواہ وہ کسی انفرادی تجربے کا معروض ہو یا نہ ہو۔ حقیقی شے اولاً اپنا وجود رکھتی ہے اور ہر قسم کے ثانوی معانی، علایم، اضافات یا تصورات سے غیر محتاج و مستقل ہوتی ہے جو اس کے متعلق قائم کیے جا سکتے ہیں"

اس طرح حقیقیت کی یہ نوع رائس کی تصوریت مطلقہ کے خلاف مجادلے و مباحثے کی صورت میں پیدا ہوئی اور اپنے ایک اصلاحی تحریک ہونے کا اعلان کیا۔ ان چھ نمائندوں میں سے ہر ایک نے ایک مختصر جداگانہ "قاعدہ" پیش کیا جس کو اس کے رفقاء نے منظور کر لیا اور ان چھ "قاعدوں" کو "حقیقیت جدیدہ" کے ضمیمے کے طور پر شائع کیا گیا ہے۔ ان سے امریکی

جدید حقیقیت کے بنیادی تعلیمات کا اچھا اندازہ قائم ہو سکتا ہے۔

جس کتاب کا نام (ESSAYS IN CRITICAL REALISM) ہے (مضامین بر حقیقیت انتقادی) اس کے مصنف سات آدمی ہیں: ڈیورنٹ ڈریک، آرتھر او لوجائے، جیمس بی پراٹ، آرتھر کے روجرز، جارج سنٹیانا، آر ڈبلیو سلرس اور سی اے اسٹرانگ۔ یہ کتاب ۱۹۲۱ء میں شائع ہوئی۔ مختلف مضامین ہر آدمی نے علیحدہ علیحدہ لکھے ہیں لیکن ہر ایک کے بنیادی موقف سے سبھوں کو اتفاق ہے۔ دیباچے میں یہ بات صاف کر دی گئی ہے کہ اس کتاب کی تصنیف میں مصنفین کا اصل مقصد اپنی 'حقیقیت' کو حقیقیت جدیدہ سے ممیز کرنا ہے۔ وہ لکھتے ہیں' ہماری حقیقیت طبیعی وحدیت پسند حقیقیت نہیں اور نہ محض منطقی حقیقیت ہے اور ان بے شمار مشکلات سے پاک ہے، جو جدید حقیقیت کی عام مقبولیت کی راہ میں حائل ہیں۔ ہمارا یقین ہے کہ ان اغلاط و ابہامات سے بھی آزاد ہے جو لاک اور اس کے اتباع کی قدیم حقیقیت میں پائے جاتے ہیں:' اس طرح انتقادی حقیقیت جدید حقیقیت کے ہیجانی وحدیت پسند اور ریاضیاتی اور منطقی میلانات کے خلاف ردّ عمل کے طور پر پیدا ہوئی ہے اور ظاہر ہے کہ حقیقیت جدیدہ کا قائل تصوریت پر حملہ کرتا ہے۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ انتقادی حقیقیت تصوریت کا ایک فلسفہ ہے لیکن اس کے معنی یہ ضرور ہیں کہ وہ حقیقیت جدیدہ کی بہ نسبت بہت ساری تصوریتی خصوصیات اپنے اندر رکھتی ہے۔ لیکن اگر مانٹیگیو کی جدید تحریرات سے اندازہ لگائیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ بظاہر حقیقیت جدیدہ سے ہٹ کر تصوریت ہی کی طرف مائل ہے۔

(ب) ہمعصر حقیقیت کا اصطفاف پیش کردہ ظفر الحسن: ظفر الحسن نے، جنہوں نے انگلستان اور جرمنی میں تعلیم پائی ہے اور حقیقیت کی ایک بہترین تاریخ لکھی ہے[1] سلسلوں

---

[1] دیکھو ظفر الحسن کی کتاب (REALISM-AN ATTEMPT TO TRACE ITS ORIGIN AND DEVELOPMENT IN ITS CHIEF REPRESENTATIVES WITH A FOREWORD BY J.A.SMITH, CAM.UNIV.PRESS)

(باقی اگلے صفحے پر)

کی بہ نسبت اصطفاف کا ایک بہت زیادہ منطقی اصول اختیار کیا ہے۔ اولاً وہ حقیقیت کے 'عصر قدیم' کو 'عصر جدید' سے ممیز کرتے ہیں اول الذکر عنوان کی تحت وہ ڈیکارٹ کے فلسفے میں حقیقیت کے آغاز پر بحث کرتے ہیں اور لاک اور ریڈ کی حقیقیت کی مختصر توضیح کرتے ہیں 'عصر جدید' کی تحت وہ حقیقیت کے تمام ہمعصر انواع سے بحث کرتے ہیں۔ ان تماموں کی خصوصیت مشترکہ یہ ہے کہ وہ اس دوہرے مقدمے کا اقرار کرتے ہیں کہ خارجی دنیا کا وجود ہے اور ادراک سے اس کا براہ راست علم ہوتا ہے۔ لیکن یہاں پر تین سلسلے ملتے ہیں پہلے سلسلے کی نمائندگی جرمن علمائے مظہریات کرتے ہیں۔ جنہوں نے اس نظریے کو تکمیل دی ہے کہ دنیا "تجربہ محض ہے۔" یہ شوپے، مارخ، اوی نارئیس کا نظریہ ہے۔ ان مفکرین نے اس امر پر تو زور دیا کہ حقیقی اشیاء کا علم ادراک سے ہوتا ہے لیکن وہ ان اشیاء کو تجربے سے بالکل مستقل اور غیر محتاج قرار دینے میں ناکامیاب ہوئے۔ دوسرے سلسلے کی نمائندگی جرمنی میں مائی نونگ، انگلستان میں اسٹارٹ اور امریکہ میں انتقادی حقیقیت کے حامی کرتے ہیں۔ یہ اشیاء کے استقلال پر تو خصوصیت کے ساتھ زور دیتے ہیں لیکن ادراک کے بدیہی ثابت کرنے میں ناکامیاب ہوتے ہیں۔ تیسرا سلسلہ ان دونوں سلسلوں کی ترکیب ہے۔ یہ 'محض حقیقتی نہیں بلکہ حقیقیت ہے۔' کیونکہ یہ اشیاء کے استقلال اور ادراک کی بداہت دونوں پر زور دیتا ہے۔ اس سلسلے میں ظفر الحسن الکزنڈر، رسل اور امریکہ کے جدید حقیقیت کے حامیوں سے بحث کرتے ہیں۔ وہ جی ای مور کی حقیقیت کو اس تیسرے سلسلے کی حقیقیت کی اعلیٰ ترین صورت قرار دیتے ہیں اور اس تیسرے سلسلے میں ایچ، ڈبلیو، بی جوزف، پریچرڈ اور کوک ولسن کو بھی داخل کرتے اور کہتے ہیں کہ یہ اس سلسلے کی ایک جداگانہ حیثیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ مور

بقیہ حاشیہ

(NEW REALISM AND OLD REALITY)

نیز مقابلہ کرو ڈی، نوتھر ایوانس کی کتاب

کے متعلق ظفر الحسن نے جو رائے قائم کی ہے اور ہمعصر حقیقیہ میں اسکو جو سب سے زیادہ عظیم الشان فلسفی قرار دیا ہے۔ اس کے متعلق ہم جو بھی خیال کریں، اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کا پیش کردہ اصطفاف تقسیم کے منطقی اصول پر مبنی ہے اور موجودہ زمانے میں فلسفے کے جو مختلف میلانات ہیں۔ جن کو حقیقیت کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ ان کی توضیح میں نہایت کار آمد ہے۔

ولیم جیمس اور حقیقیت کے دوسرے موسسین

پرّی، سلرّس اور رسل، سب کے سب ولیم جیمس کو حقیقیت جدیدہ کا حقیقی موسس قرار دیتے ہیں۔ جیمس کی کتاب (ESSAYS IN REDICAL EMPIRICISM) کے دیباچے میں پرّی (جو اس کا مدیر ہے) کہتا ہے کہ جیمس کا "بنیادی تجربیت" والا نظریہ، اپنی تکمیل کی بنیادی صورت میں نتیجیت سے آگے بڑھ کر حقیقیت کی مابعد الطبیعیات کا آغاز کرتا ہے۔ وہ جیمس کی تصنیف (THE MEANING OF TRUTH) '(معنی صداقت) کے دیباچے سے تین اقتباسات نقل کرتا ہے اور ان کی تشریح کرتا ہے تاکہ اپنے مطلب کو ثابت کر دکھائے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جیمس کے یہ اقتباسات امریکہ کی جدید حقیقیت کے نہایت اہم ماخذ ہیں کیونکہ "حقیقیت جدیدہ" والی کتاب کے چھ مصنفین میں سے اکثر جیمس کے شاگرد تھے، اور اس کے 'بنیادی تجربیت' والے نظریے کے قائل تھے اور رائس کی تصوریت مطلقہ سے جیمس کو جو دشمنی تھی اس میں بھی اس کے ہم خیال تھے جیمس نے لکھا ہے: "بنیادی تجربیت مشتمل ہے۔ (۱) اولاً ایک اصولِ موضوعہ پر (۲) ثانیاً واقعے کے ایک بیان پر (۳) ثالثاً ایک نتیجے پر جو تعمیم کے ذریعے حاصل ہوا ہے۔

(۱) اصول موضوعہ یہ ہے کہ جو چیزیں فلسفیوں کے ہاں قابلِ بحث ہوں گی وہی ہوں گی جو تجربے سے حاصل شدہ حدود میں قابلِ تعریف قرار پائیں گی (جو چیزیں کہ اپنی

نوعیت کے لحاظ سے ناقابلِ تجربہ ہیں بخوشی پائی جاسکتی ہیں، لیکن یہ فلسفیانہ بحث کے مواد کا حصہ نہیں بن سکتیں)۔ (۲) واقعے کا بیان یہ ہے کہ اشیاء کے درمیانی اضافات، خواہ اتصالی ہوں یا انفصالی، بدیہی جزی تجربے کے اتنے ہی مواد ہیں (نہ کم نہ زیادہ) جتنے کہ خود اشیاء۔ (۳) نتیجہ جو تعمیم کے ذریعے حاصل ہوا ہے یہ ہے کہ اسی وجہ سے تجربے کے حصے ایک دوسرے کے ساتھ ان اضافات سے وابستہ ہیں جو خود تجربے کے حصے ہیں۔ مختصر یہ کہ وہ کائنات جس کا براہ راست تجربہ ہوتا ہے کسی خارجی ماورائی تجربہ رابطے کی ضرورت نہیں رکھتی، بلکہ خود اپنی ذات سے ایک مسلسل ہیئت رکھتی ہے۔" پرّی کے خیال میں یہ اقتباس حقیقیت جدیدہ کا اصل اصول ہے۔ وہ اس امر کا اعلان کرتا ہے کہ حقیقیت "تجربے کا ایک سلسلہ" ہے۔ 'میاک گلوری' نے اس تصور کو اختیار کر کے کہ حقیقیت تجربے کا ایک سلسلہ ہے اس کو اپنی حقیقیت کی بنیاد قرار دیا ہے' اور اس طرح سلسلۂ مرور (جو فطرت ہے) کے بیان کو صاف طور پر جیمس کے اس نظریے پر قائم کیا ہے۔ جس کو شعور کے چشمے والا نظریہ کہتے ہیں۔

ڈیوڈ ہیوم نے اپنی کتاب (TREATIES ON HUMAN NATURE) (رسالۂ فطرت انسانی) میں اس امکان کا ذکر کیا ہے کہ تجربے کے ان عناصر کے مستقل وجود کو فرض کیا جا سکتا ہے جن پر (بالفاظ جیمس) شعور کا چشمہ مشتمل ہے۔ لیکن ہیوم نے اس مفروضے کو رد کر دیا۔ کیونکہ وہ اس کے فلسفے کے بنیادی مفروضات کے خلاف۔ اب جیمس نے ہیوم کے اس مفروضے کو قبول کر لیا اور اس کی صداقت کی تائید کی۔ یہ عناصر جن کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے نہ مادی۔ یہ بے ہمہ مواد ہیں جن سے ذہنی اور مادی اشیاء کی تعمیر ہوتی ہے۔ یہ بے ہمہ موجودات کا یہ نظریہ، جو نہ ذہنی ہیں نہ مادی، بلکہ جو ذہن اور مادے دونوں کی بنیاد ہیں، عام طور پر حقیقیت جدیدہ کے ماننے والوں کے نزدیک قبول کر لیا گیا ہے۔ ہولٹ نے "حقیقیت جدیدہ" نامی کتاب میں ایک مضمون لکھا ہے جس میں اس نے اس نظریے کو تکمیل دی ہے اور رسل نے

بھی اس کو اختیار کر لیا ہے۔ اس کا اخذ بھی ولیم جیمس کی بنیادی تجربیت والی تعلیم ہے
لہٰذا جیمس کو حقیقیت کا مؤسس تسلیم کیا جانا چاہیئے یا کم از کم حقیقیت کی اس نوع کا مؤسس
جس کو جدید حقیقیت یا تعدیلی وحدیت کہا جاتا ہے۔

تاہم ظفر الحسن کو انکار ہے کہ جیمس حقیقیت کا مؤسس تھا۔ وہ لکھتے ہیں کہ "اپنے
بنیادی تجربیت کے نظریے کی وجہ سے جس کی توضیح اس نے ستمبر ۱۹۰۴ء میں شائع کرنی شروع
کی، جیمس نے امریکہ میں حقیقیت جدیدہ کو ایک ہیجان پہنچایا اور اس کو ایک راہ پر لگا دیا۔
اس امر کا انکار کہ ذہن موضوع ہے، تمام حقیقیت کو ایک متجانس خارجی مواد میں تحویل کر دینا
جس کو "تجربہ محض" یا "بے ہمہ مواد" کہا جاتا ہے، علم کا یہ تصور کہ وہ اشیاء کی درمیانی اضافت
ہے، یہ وہ اصول ہیں جن کے لیے جیمس، ماخ کا رہین منت ہے، اور نیز عقلیت کے خلاف
جنگ اور باطنی اضافات کا اصول، یہی تمام وہ عناصر ہیں جو حقیقیت جدیدہ کے قائل
کے لیے فیصلہ کن اہمیت رکھتے ہیں۔ لیکن نہ جیمس اور نہ ہی ماخ سے اس کو حقیقیت حاصل
ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ پری کا دعویٰ ہے کہ ماخ کی کتاب ANALYSIS OF
SENSATION صفحہ ۳۶۵ (تحلیلِ حس) حقیقیت کی کلاسیک ہے، اور اس کا یہ بھی ادعا ہے
کہ جیمس اپنی بنیادی تجربیت کی تعلیم کی وجہ سے مظہریت سے نکل کر حقیقیت کی طرف
جاتا ہے (مقابلہ کرو (PRESENT PHILOSOPHICAL TENDENCIES) صفحہ ۳۶۵) لیکن
یہ دونوں نتائج غلط نظر آتے ہیں[1]۔" ظفر الحسن کا خیال ہے کہ پری کے لیے یہ فرض کرنا فطری
امر تھا کہ جیمس حقیقیت کا قائل تھا کیونکہ جیمس نے "تجربہ (= اشیائے تجربہ) کو تمام حقیقیت کا
مواد" قرار دیا تھا، اور پری چاہتا تھا کہ جیمس کے نظریے کو متوافق بنایا جائے۔ لیکن سچ تو یہ ہے
کہ جیمس متوافق نہ تھا۔ اس کی اصلی و حقیقی رائے وہی ہے جو ماخ اور اویناریس کی تھی اور وہ

---

[1]: ایضاً صفحہ ۳۰۳ وغیرہ۔

یہ نہیں کہتا کہ تجربے کے عناصر تمام ذہنوں سے مستقل و غیر محتاج ہیں۔ جیمس اس سوال کو اٹھاتا
ضرور ہے لیکن جب اٹھاتا ہے تو وہ نظریۂ ہمہ روحیت کو قبول کر لیتا ہے۔ کیونکہ ایک
ادراکی عنصر جو کسی ذہن کے تجربے میں نہیں آتا "خود اپنے ہی لیے ایک تجربہ ہوگا:" اس
لیے جیمس حقیقتہً حقیقیت کا قائل نہ تھا۔

ظفر الحسن کو اس نتیجے پر پہنچنا چاہیے تھا کہ جیمس اس معنیٰ میں حقیقیت کا متوافق حامی
نہ تھا جس معنیٰ میں کہ ظفر الحسن نے حقیقیت کی تعریف کی ہے کیسی جدید فلسفے کا مؤسس
ہرگز توافق پسند نہیں ہو سکتا اگر آپ توافق کا معیار، اس کے نظریے کے جدید ترین
ترقیوں کے ساتھ موافقت کو قرار دیتے ہیں۔ وہ صرف اصول بیان کر دیتا ہے جن کو دوسرے
اختیار کرتے اور ترقی دیتے ہیں۔ اسی معنیٰ میں ولیم جیمس تاریخ فلسفہ میں حقیقیتِ جدیدہ کے
مشہور مؤسسین میں سے ایک مؤسس سمجھا جائے گا جس کی ابتداء اس کی زندگی کے آخری
ایام میں ہارورڈ یونیورسٹی میں اس کے بعض قابل تلامذہ نے کی۔ لیکن جیمس تاریخ فلسفہ میں
نتیجیت کا بانی بھی سمجھا جائے گا۔ اس طرح اس کی حیثیت ہمعصر فلسفے کے دو نہایت اہم
انواع کے بانی کی ہے جو ایک فقید المثال حیثیت ہے۔

بہرحال یہ کہنا صحیح نہیں کہ صرف جیمس ہی حقیقیت کا مؤسس تھا۔ جیمس اعتراف کرتا ہے
کہ وہ شیاڈورت ہاجسن کا رہین منت ہے جو ایک انگریز فلسفی تھا، اور جس کے متعلق ظفر الحسن
بھی حاشیے میں لکھتے ہیں کہ اس نے جی ای مور پر بہت اثر کیا ہے۔ اے ای ہیت کہتا ہے
کہ حقیقیتِ جدیدہ کے دو پیش رو ہاجسن اور ایل ٹی ہاوب ہاؤس تھے، بلاشبہ ان دونوں نے
جی، ای، مور، سیامویل الگزنڈر اور دوسرے حامیانِ حقیقیت جدیدہ کو متاثر کیا تھا۔ وہ
لکھتا ہے کہ "شیاڈورت ایچ ہاجسن، پیشرو، نے (انگریزی حقیقیتِ جدید والے ایل ٹی
ہاوب ہاؤس کے ساتھ) اس امر کی کوشش کی کہ "جس شے کا حقیقی تجربہ کیا جاتا ہے۔ اس کی
ذہنی تحلیل میں بالمواجہ ادراک کے ذریعے اشیاء کی حقیقیت تک جا پہنچے"۔ شے وہی ہے

جیسی کہ وہ ہمیں معلوم ہوتی ہے، وہ ایک ایسی حقیقت ہے جو شعور مدرک کے وجود سے مستقل و غیر محتاج ہے[1]۔ پیری اس مماثلت کا ذکر کرتا ہے جو اس تصور میں کہ "حقائق وہی ہیں جیسے کہ وہ ہمیں معلوم ہوتے ہیں (اور جس کو جیمس بار بار شیاڈورث ہاجسن سے منسوب کرتا ہے) اور جیمس کے اس اصول موضوعہ میں پائی جاتی ہے جس کا اوپر ذکر ہوا۔ جہاں تک کہ انگریزی اور امریکی حقیقیت جدیدہ کا تعلق ہے ان کے اہم موسسین یہ ہیں: ولیم جیمس، شیاڈورث ہاجسن اور ایل ٹی ہاب ہاؤس۔ لیکن سلرس بھی اس واقعے کا صحیح طور پر ذکر کرتا ہے کہ ایف جے ای اوڈبرج بھی، (جو ہابس کا سچا طالب علم رہا ہے اور جو ان دنوں حقیقیہ کے مسلمہ قائدوں میں سے ہے) امریکی جدید حقیقیت کی ابتدار ترقی میں کافی اثر رکھتا تھا[2]۔

برگسان نے بھی (جو فرانس کا مشہور حامی حیاتیت ہے) حقیقیہ کو بہت متاثر کیا ہے، خصوصاً اپنے اس نظریے سے کہ مرور فطرت کی زندہ حقیقت ہے۔ لیکن وہ خود حقیقیت کا قائل نہیں۔ وہ تصوریت سے نہایت قریب ہے، جیسا کہ اس کے اس نظریے سے معلوم ہوتا ہے کہ مادہ جوشش حیات (ELAN VITAL) کی ایک پیداوار ہے، اور مادہ ذہن کا آفریدہ ہے۔

---

[1]: دیکھو انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس میں اس مضمون 'حقیقیت' پر جلد دہم صفحہ ۵۸۴ وغیرہ۔

[2]: دیکھو خصوصاً اس کا خطبۂ صدارت جو (PHILOSOPHICAL REVIEW) جلد ۱۲، صفحہ ۳۶۷ تا ۳۸۵ میں شائع ہوا ہے جس کا ذکر نیچے صفحہ ۱۴۱ (نوٹ) میں ہوا ہے۔

باب ۲

حقیقیت کے طریقے

۱۔ فلسفے میں سائنس کے طریقے کا استعمال

عام طور پر حقیقیہ اس امر میں متفق ہیں کہ فلسفے کو سائنٹفک بنانے کی ضرورت پر زور دیا جائے۔ تصوریت پر حقیقیت کا یہ ایک عام الزام ہے کہ تصوریت اپنے طریقے میں سائنٹفک پہلوؤں سے زیادہ تعلق رہا ہے۔ مثلاً ادب، فن اور مذہب سے۔ حقیقیہ کے اصلاحی نظام العمل کا بڑا حصہ اس امر پر مشتمل ہے کہ سائنس اور فلسفے کے قریبی تعلق پر زور دیا جائے اور فلسفیانہ طریقے کا ایک ایسا نصب العین قرار دیا جائے جو خالص سائنٹفک ہو۔ صرف اسی طریقے سے حقیقیت کے اس مقصد کا تحقق ہو سکتا ہے کہ خالص سائنٹفک فلسفہ حاصل کیا جائے۔

جیسا کہ مارس آر کوہن صحیح طور پر بتلاتا ہے[1] کہ جو لوگ حقیقی سائنٹفک فلسفہ پیش کرنا چاہتے ہیں اور اپنے تفلسف کے لیے سائنس کے اکتشافات کو استعمال کرنا چاہتے ہیں وہ تین طریقوں پر کاربند ہو سکتے ہیں (ا) وہ مختلف علوم (سائنس) کے واقعات و قوانین کو ترکیب دے کر ان سے حقیقیت کی ایک ایسی جدید فلسفیانہ توجیہ کی تشکیل کر سکتے ہیں جو حقیقی طور پر

---

[1]: دیکھو مارس آر کوہن کی کتاب REASON AND NATURE (عقل و فطرت) صفحہ ۱۴۷ (بار کورٹ، بریس اینڈ کو)۔

سائنٹفک ہو۔ اس میں شک نہیں کہ موجودہ زمانے کے اکثر حقیقیہ کی یہی غایت ہے۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو فلسفہ تمام علوم سے زیادہ عام ہے اور اپنی تعمیر ان نتائج پر قائم کرتا ہے جو علوم مخصوصہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ اس طریقۂ عمل میں دو مشکلات سے سابقہ ہوتا ہے۔ اولاً یہ کہ صرف خصوصیین ہی اس امر کا اندازہ کرنے کے قابل ہوتے ہیں کہ کسی سائنس کے حقیقی نتائج کیا ہیں اور فلسفی کے لیے یہ ممکن نہیں کہ سائنس کے ہر شعبے میں ماہر خصوصی ہو سکے۔ اس کو سائنس کے اکتشافات کے عام بیانات پر بھروسا کرنا پڑتا ہے۔ ثانیاً مختلف علوم کی ترکیب ضروری طور پر سائنٹیفک نہیں ہوتی۔ دراصل یہ سائنٹیفک ہو ہی نہیں سکتی۔ کیونکہ مختلف علوم کے صدود پر پہنچ کر ہمارے علم میں بہت ساری کمی رہ جاتی ہے۔ کسی نام نہاد ترکیب کو یا تو اس کمی کو بالکل نظر انداز کر دینا پڑتا ہے یا اس کو ایسے مفروضات سے پورا کرنا پڑتا ہے جو سائنٹیفک نہیں اور جو سائنس کے کسی طریقے سے قابلِ تصدیق نہیں۔ لہٰذا ایسی ترکیب کی بنیاد یقیناً زیادہ تر تخیّل پر ہوگی نہ کہ سائنس پر۔ (۲) فلسفے کو سائنٹیفک بنانے کی کوشش کا دوسرا طریقہ یہ ہوگا کہ ہم فلسفے کا مخصوص دائرہ ان "اصولِ اولیہ" یا مفروضات کی تحقیق کو قرار دیں جن پر مختلف علوم کی بنیاد قائم ہوتی ہے۔ یہ کانٹ کا طریقہ تھا اور اکثر حقیقیہ کانٹ کے طریقے کے اس قدر حصے کو ماننے پر آمادہ ہیں۔ لیکن اس طریقے سے سائنٹیفک فلسفے کی تعمیر کی کوشش میں دو اہم مشکلات پیش راہ ہوتی ہیں۔ سائنس کے اساسی مسلمات کا نظریہ ان مسلمات کے ممکنہ اغلاط کے اسقاط کا کوئی طریقہ نہیں رکھتا اور یہ یقین کہ ہمیں فطرت کا حضوری علم حاصل ہے جو علوم مخصوصہ کے اکتشافات پر مقدم ہے، ریاضیات و طبیعیات کے جدید مکشفات کی رو سے غلط ثابت ہوا ہے۔ اسی لیے سائنس کے اصولِ اولیہ کا علم کتنا ہی مفید و ضروری کیوں نہ ہو، اس کی تکمیل ہمارے علم کی موجودہ حالت میں ناممکن ہوتی ہے[1]۔

---

[1]: اس قسم کے علم کی تکمیل کی ایک نہایت دلچسپ جدید کوشش ایف۔ ایس۔ سی نارث راپ کی کتاب (SCIENCE AND FIRST PRINCIPLES)

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

(۳) تیسرا طریقہ سائنس کے طریقوں کو وسیع کر کے فلسفے پر منطبق کرتا ہے۔ یہ تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ فلسفے کا ایک اپنا مخصوص موضوع ہے، لیکن اس امر کے امکان کا دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اس موضوع پر بجائے نظری طور پر بحث کرنے کے سائنٹیفک طور پر بحث کی جا سکتی ہے۔ فلسفے کی غایت اپنے موضوع پر بحث کرنے کے لیے ایک ایسے مخصوص طریقے کی تعمیر قرار دی جاتی ہے جو سائنٹیفک طریقے کے ان اساسی اصول کی توسیع ہوگی جو علوم مخصوصہ میں استعمال کیے جاتے ہیں۔ یہ فلسفے کو سائنٹیفک بنانے کا نہایت امید افزا طریقہ ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سائنٹیفک طریقے کا بنیادی اصول کیا ہے؟ یہاں حقیقیہ میں اختلافِ آراء پایا جاتا ہے۔ اس اصول کے دریافت کرنے کے لیے بعض تو ریاضیاتی و طبیعی علوم پر بھروسا کرتے ہیں اور بعض حیاتیاتی و اجتماعی علوم پر۔

سی۔ ڈی۔ براڈ سمجھتا ہے کہ فلسفیانہ انکشاف کے دو جدا ممیّز دائرے ہیں اور کوہن کا میلان اس کے ساتھ اتفاق کرنے پر ہے۔ ان میں سے ایک دائرہ تو یہ ہے کہ سائنس کے بنیادی تعقلات و مقولات و تیقنات کی صحت و درستگی کے ساتھ تعریف و تنقید کی جائے۔ اس سے فلسفے کو ایک ایسا مخصوص موضوعِ بحث ہاتھ آتا ہے۔ جو ہر مخصوص سائنس سے جدا ہے، تاہم اس کی تحقیق، تحلیل، تعمیم، التجریدیہ کے انہی طریقوں سے کی جا سکتی ہے جو علوم مخصوصہ میں موثر ہیں۔ فلسفے کی اس نوع کو براڈ انتقادی فلسفہ کہتا ہے۔ یہ سائنس

(بقیہ حاشیہ)

(سائنس اور اصول اوّلیہ) (میاکملن) میں کی گئی ہے۔ نارث راپ بتلاتا ہے کہ فطرت کے تین مختلف نظریات ہیں جن میں سے ہر ایک کی بنیاد مختلف مقدمات پر قائم ہے۔ یہ ریاضیاتی، تفاعلی اور طبیعی نظریات ہیں۔ وہ تفاعلی و ریاضیاتی نظریات کے خلاف طبیعی نظریے کی تائید کرتا ہے۔ گو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کتاب سے سائنس کے اصول اوّلیہ کی تشکیل ہوتی ہے تاہم اس میں فلسفۂ سائنس کا نفیس بیان مل سکتا ہے۔

سے ان طریقوں کو لیتا ہے جو وہاں کارآمد ثابت ہوئے ہیں۔ وہ قضایا کے ان مختلف انواع کو مرتب کرتا ہے جو ان علوم (سائنس) میں استعمال ہوتے ہیں، اور سائنس کے بنیادی تعقلات کرتا ہے، لیکن براڈ تسلیم کرتا ہے کہ فلسفے کو سائنس کے آگے بڑھنا چاہیئے اور جمالیاتی، سیاسی اور مذہبی تجربے کے واقعات و اصول کو یکجا کر کے دنیا کے متعلق ایک کلی نقطۂ نظر حاصل کرنا چاہیئے۔ یہاں اشیاء کو ان کے کلی اضافات میں رکھ کر دیکھنے کا طریقہ ضروری ہے اس حد تک براڈ اور کوہن اور دوسرے حقیقیہ بھی ہیگل کے جدلیاتی طریقے کو استعمال کرنے پر آمادہ ہیں لیکن نظری فلسفہ خاص یا متعین نتائج تک ہرگز نہیں پہنچ سکتا، اور اس کو انتقادی فلسفے کی ترقی تک ٹھہر جانا چاہیئے۔ اس لیے اس کو انتقادی فلسفے کے بالکل ماتحت ہونا چاہیئے۔ ہیجان نظری بے قابو نہ ہو جانے پائے، بلکہ ہمیشہ اس پر تقید رکھا جانا چاہیئے۔ ہم ایسے اختیاری نظامات نہیں تعمیر کر سکتے جو تجربی واقعات کے مغائر ہوں۔

بہرحال عام طور پر حقیقیہ برٹرنڈ رسل کے ساتھ اس امر میں اتفاق کرتے ہیں کہ فلسفے کو "بجائے وسیع غیر مجرب تعمیمات کے، جس کی سفارش تخیل ہی کی جانب سے ہوتی ہے۔ منفرد، مفصل و قابل تصدیق نتائج کو جگہ دینی چاہیئے"۔ بشرطیکہ وہ فی الواقعی سائنٹفک بننا چاہتا ہے۔[1]

۲۔ حقیقیت اور منطق جدید

رسل اور دوسرے حقیقیہ کا خیال ہے کہ فلسفے کو سائنٹفک بنانے کا بہترین طریقہ

---

[1]: دیکھو برٹرنڈ رسل کی کتاب (SCIENTIFIC METHODS IN PHILOSOPHY) (فلسفے میں سائنٹفک طریقے کا استعمال) صفحہ ۴۔ جن واقعات و امور کا دوسرے بند میں بیان ہوا ہے۔ اس کے لیے دیکھو ہیسٹنگ کی انسائیکلو پیڈیا آف ریلجن اینڈ ایتھکس۔

یہ ہے کہ فلسفے میں منطق جدید کے نتائج کا استعمال کیا جائے۔ یہ نتائج تین اہم اکتشافات پر مبنی ہیں: (۱) فریگے، جرمن عالم ریاضیات، نے عدد کے تصور کی تحقیق کی اور یہ ثابت کیا کہ اعداد جن کا ریاضیات میں استعمال ہوتا ہے نہ طبیعی موجودات ہیں نہ ذہنی، بلکہ ان کا تعلق محض ایک منطقی دائرے سے ہے۔ اس تحقیق نے اضافات کے ایک محض ریاضیاتی و منطقی دنیا کے وجود یا حقیقت کو ثابت کیا۔

۲۔ پیآنو، ایطالوی عالم ریاضیات، وہ پہلا شخص تھا جس نے ایک نہایت ہی اہم فرق کو ظاہر کیا جو ایک قضیۂ مخصوصہ کی صورت (جیسے "سقراط فانی ہے") اور قضیۂ کلی کی صورت میں (جیسے "تمام انسان فانی ہیں") پایا جاتا ہے۔ اس چیز نے اس اضطراب و اختلال کو دور کر دیا "جو اشیاء اور ان کی صفات، مقرون موجودات اور مجرد تعقلات اور عالم حواس اور عالم تصورات افلاطونیہ کے درمیانی اضافات میں پایا جاتا تھا" (رسل) فلاطونی تصورات کے عالم میں، جن کی طرف رسل یہاں اشارہ کر رہا ہے، فریگے کے اعداد کا دائرہ بھی شامل ہوگا۔

۳۔ جارج کینٹر، جرمن عالم ریاضیات، نے لامتناہیت و تسلسل کے مسائل کو حل کر دیا۔ اس نے بتایا کہ ہم ایک ایسے مجموعے کے متعلق استدلال کر سکتے ہیں جو نا متناہی ہے گو اس کے تمام حدود کو یکے بعد دیگرے شمار کر کے ان کا جاننا ناممکن ہے۔ ایک نامتناہی مجموعہ اسی وقت تمام کا تمام فوراً فرض کر لیا جاتا ہے۔ جب ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کی کس طرح تعریف کی گئی ہے، اور ایک غیر مختتم سلسلہ کل کی تشکیل کر سکتا ہے گو اس میں ایسے نئے حدود کیوں نہ ہوں جو کل سے باہر ہوں۔ یہ بتلا کر کہ اس قسم کے نامتناہی مجموعے قابلِ تصور ہیں اور متناقض بالذات نہیں کینٹر نے تصوریہ کے ان جدلیاتی استدلالات کی بیخ کنی کر دی جو زمان و مکان جیسے تصورات کے تناقض ذاتی کو ثابت کرنا چاہتے تھے۔ مثلاً کینٹر کے نظریے نے زینو کے استبعادات کو حل کر دیا جو یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ حرکت ناقابلِ تصور ہے۔ چنانچہ رسل کہتا ہے "زمان و مکان کو غیر حقیقی قرار دینے والے براہین غیر مؤثر ہو گئے اور مابعد الطبیعیاتی

تعمیرات کا ایک بہت بڑا میدان خشک ہو گیا۔[1]

اب رسل اور دیگر حقیقیہ کے خیال کی رو سے فلسفے کے لیے مناسب طریقۂ کار یہ ہے کہ وہ فلسفیانہ مسائل سے بحث کرنے کے لیے اس تجریدی استدلال کے طریقے کو استعمال کرے جس کی ریاضیات میں تکمیل ہوئی ہے۔ اس سے باطنی اضافات کا عقیدہ رد ہو جائے گا اور جدید منطق کا خارجی اضافات والا نظریہ قبول کر لیا جائے گا۔[2] مختلف ریاضیاتی و منطقی اضافات کے لیے علامات مقرر کر کے رسل اور وائٹ ہڈ، فریگے، پیانو اور کینٹر کے مکتشفات کو ترکیب دینے اور ان کی توسیع کرنے کے قابل ہوئے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حقیقیت نے فلسفے کی جو سب سے زیادہ اہم و دائمی خدمت کی ہے وہ اسی جدید علامتی منطق کی ایجاد ہے۔[3] یہ سوال دوسرا ہے کہ آیا یہ مفروضہ درست بھی ہے کہ وہ طریقۂ استدلال جس سے علامتی منطق کی تکمیل ہوئی ہے۔ فلسفے کے زیادہ مقرون موضوع بحث پر منطبق بھی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اس طریقے کو فلسفے کے تمام مسائل پر منطبق کرنے کے نصب العین کا یقیناً ابھی تک تحقق نہیں ہوا ہے۔ حقیقیہ تا حال اس امر میں کامیاب نہیں ہوئے ہیں کہ فلسفۂ سائنس، مابعد الطبیعیات، اخلاقیات اور جمالیات کو ریاضیاتی منطق کے علائم میں لکھیں۔ وہ ابھی تک یہی امر ضروری پاتے ہیں کہ ان مضامین پر اسی زبان میں خامہ فرسائی کریں جو بہت زیادہ صحیح اور درست نہیں اور جس کو ہر ایک استعمال کرتا ہے۔

---

[1]: برٹرنڈ رسل: مسائل فلسفہ مترجمہ عثمانیہ یونیورسٹی۔ انگریزی کتاب کا صفحہ ۲۲۹۔

[2]: باطنی اضافات کے نظریے کے لیے دیکھو اوپر صفحہ ۱۱۵

[3]: دیکھو آر، ایم، ایٹن کی کتاب GENERAL LOGIC (عام منطق) (اسکریبنرز): اے ای ایوی کی کتاب THE FUNCTION AND FORMS OF THOUGHT (ہولٹ) اور ایل ایس سٹیبنگ کی کتاب A MODERN INTRODUCTION TO LOGIC (کروول)۔

۳- طریقۂ تحلیل

حقیقیت جدیدہ کے حامیوں نے خصوصیت کے ساتھ طریقۂ تحلیل کو فلسفے کا بنیادی طریقہ قرار دیا ہے۔ حقیقیت جدیدہ کے نام سے جو کتاب لکھی گئی ہے اس میں ابتداء سے آخر تک اس طریقے پر زور دیا گیا ہے، لیکن اے جی اسپالڈنگ نے اپنی کتاب THE NEW RATIONALISM (عقلیت جدیدہ) میں اس کو زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

اسپالڈنگ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ تحلیل و ترکیب دونوں ایک ساتھ استعمال ہونے چاہئیں۔ وہ تحلیل و ترکیب میں وہی اہم امتیاز قائم کرتا ہے جو اختیاری کاموں اور ریاضیاتی علوم میں قائم کیا جاتا ہے۔ تحلیل و ترکیب سے اس کی مراد یہ ہے کہ کسی موجودہ کل کا تجزیہ کرنا اور پھر اس کو ملا دینا جیسا کہ ایک صانع آلات کسی بالکل بگڑی ہوئی مشین کو توڑتا جوڑتا ہے۔ فلسفے میں ہم ایسے کل سے بحث کرتے ہیں جن کی اس طرح نہ تحلیل ہو سکتی ہے نہ ترکیب۔ اس لیے ہمیں "تحلیل مقامی" سے کام لینا پڑتا ہے۔

یہاں پر ہم کسی کل کا مشاہدہ و مطالعہ کرتے ہیں، یہاں تک کہ ہمیں اس کے سارے حصص کا علم ہو جاتا ہے، اب ہم ان کو اسی مقام پر چھوڑتے ہیں جیسے اور جہاں پر کہ وہ ہیں، لیکن اس تحلیل سے ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اجزا یا حصص کا اس کل کے ساتھ کیا ربط ہے، اور ان سے اس کل کی کس طرح تشکیل ہوئی ہے۔ جب اس قسم کی تحلیل و ترکیب کا استعمال کیا جاتا ہے تو ہمیں مخصوص انفرادی موجودات کا علم نہیں ہوتا بلکہ انواع کا جنہیں ہم دیکھ تو ہرگز نہیں سکتے، لیکن جن پر عقل دلالت کرتی ہے۔ ہم اس کو اچھی طرح سمجھ سکیں گے اگر "مکان" کی مثال پر غور کریں۔ ہم طبیعی اشیا کے مکان کی تحلیل ابعاد ثلاثہ میں کر سکتے ہیں۔ جن میں سے ہر ایک، ایک خطِ مستقیم ہوتا ہے بغیر ابعاد کے، جس کی ترسیم پنسل کے خطوط کے ذریعے نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ان خطوط میں ابعاد ثلاثہ پائے جاتے ہیں۔ اور ہم ہر خط کو چھوٹے خطوط میں تقسیم کر سکتے

ہیں جیسے ایک فٹ کو بارہ انچوں میں اب اگر ہم اسی طرح تحلیل وتجزیہ کرتے جائیں یہاں تک کہ اپنے آلات پیمائش کی آخری حد تک پہنچ جائیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس تجزیے کو بلاحصر جاری رکھ سکتے ہیں، لیکن ہم یہ بھی پاتے ہیں کہ ایک حد ایسی بھی ہے جس کے ہر دم زیادہ چھوٹے ہونے والے یہ خطوط قریب تر ہو رہے ہیں۔ لیکن اس تک یہ ہرگز نہیں پہنچ سکتے۔ یہ حد ایک نقطہ ہے یہ نہ دکھائی دیتا ہے اور نہ اس کو چھوا جا سکتا ہے۔ ہم اس تک استنتاج کے ذریعے پہنچ جاتے ہیں۔ اب نقطے کا علم نوع کا علم ہے، کسی مخصوص وجود کا علم نہیں۔ ان انواع کو ہم تحلیل کے ذریعے دریافت کرتے ہیں اور اسی طریقے سے نقاط کی درمیانی اضافت اور ان کے عدد کو بھی پاتے ہیں۔ لہٰذا تحلیل کا یہ طریقہ ہمارے علم کو ان چیزوں سے بھی ماوراء لے جانے کے لیے جو ہمیں اعلیٰ قوت کی دور بینوں اور خورد بینوں سے نظر آتی ہیں، نہایت مفید وکارآمد ہے۔ یہ اس ریاضیاتی استدلال کی روح ہے جو ریاضیات کے مخصوص شعبوں میں استعمال ہوتا ہے اور ریاضیاتی طبیعیات اور کیمیا میں استعمال ہوتا ہے۔

تحلیل مقامی کے اس طریقے کے استعمال میں ہمیں چند مستقل مغالطوں سے محفوظ رہنا چاہیے۔ ان میں سے ایک تو غیر صحیح منطقی اصول پر تحلیل کی بنا قائم کرنا ہے، یہی مغالطہ کانٹ کے مشہور 'متناقضات' کی تحت پایا جاتا ہے۔ یا یہ ممکن ہے کہ ان موجودات میں جو تحلیل کے ذریعے حاصل ہو رہے ہیں جو منطق پائی جاتی ہے اس کو دریافت ہی نہ کیا گیا ہو۔ پھر یہ ممکن ہے کہ تحلیل بہت جلد ختم کر دی گئی ہو اور اس لیے وہ ناقص رہ گئی ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تحلیل کی غلط توجیہ کی گئی ہو۔ یہی چار اقسام ناقص تحلیل کا باعث ہیں۔ اور انھی سے طریقۂ تحلیل کے استعمال کرنے والے کو خبردار رہنا چاہیئے۔ اسپالڈنگ نے ان فوائد کا بھی شمار کیا ہے جو جدید منطق میں پائے جاتے ہیں اور قدیم منطق میں نہیں ہوتے، لیکن ان سب کا حصر ایک ہی فائدے میں ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جدید منطق صحیح تحلیل

کا ایک آلہ ہے، اس کے برخلاف قدیم منطق سے ناقص تحلیل حاصل ہوتی ہے۔ اس طرح اسپالڈنگ جدید منطق کے طریقے کی اس طرح توجیہ کرے گا کہ یہ دراصل تحلیل کا صحیح طریقہ ہے۔

۴۔ تعبیری تجرید کا طریقہ

اس نقطے کی تعریف میں جو ایک ایسی حد ہوتی ہے جس تک ہم استنتاج کے ذریعے پہنچتے ہیں لیکن حقیقی ادراک کے ذریعے ہرگز نہیں پہنچ سکتے۔ ایک مشکل پائی جاتی ہے اور یہ اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ ہماری تعریف ایک ریاضیاتی تجرید ہے جو معمولی ادراک حواس کی کثیف وخام چیزوں پر ٹھیک طور پر منطبق نہیں ہوتی۔ اس طرح تحلیل، اسپالڈنگ کی تعریف کی رو سے، ایک ایسا طریقۂ استدلال ہے جو ہمیں حقیقی تجربے کی دنیا سے دور لے جاتا ہے اور اس دنیا کے بجائے ریاضیات کے لطیف موجودات کو رکھتا ہے۔ وہ کوئی ایسا راستہ مہیا نہیں کرتا جو پھر ہمیں واقعات تجربہ کی طرف لوٹائے۔ گو ان موجودات ریاضیہ کو جاننے والے کی ذات سے مستقل وغیر محتاج طور پر حقیقی قرار دیا جا سکتا ہے، جیسا کہ فریگے نے خیال کیا تھا، تاہم یہ وہ حقائق نہیں جن کا ہمیں تجربۂ ادراک سے علم ہوتا ہے۔ اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ یہ ہمارے لیے عالم فطرت کا ایک تشفی بخش حقیقی نظریہ فراہم نہیں کرتے۔ اسی وجہ سے اے این وائٹ ہڈ، سی ڈی براڈ اور دوسرے حقیقیت جدیدہ کے حامیوں نے نقطے کی وہ تعریف مسترد کر دی ہے جس کی رو سے وہ تجریدات کے سلسلے کی انتہائی حد سمجھا جاتا تھا جو تحلیل کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ ان مفکرین نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ تحلیل کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ ان مفکرین نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ تحلیل مقامی ناقص وغیر تشفی بخش ہے اور انھوں نے ایک دوسرا زیادہ صحیح طریقہ پیش کیا ہے جو ذہنیاتی تعقلات اور معطیات حواس کے باہمی ربط کے مسئلے کو حل کرتا ہے۔

اس طریقے کی طرف ابتدائی اشارہ برٹرنڈرسل کی کتاب (SOLENTIFIC METHOD IN PHILOSOPHY) کی ایک دلچسپ عبارت میں ملتا ہے جو ۱۹۱۴ء میں شائع ہوئی۔ یہاں وہ کسی "اصول تجرید" کی طرف اشارہ کرتا ہے جو ریاضیات میں نہایت مفید ثابت ہوا ہے جس کی توسیع فلسفے تک بھی ہو سکتی ہے۔ وہ لکھتا ہے: "اس اصول کی طرف جس کو وہ اصول بھی بخوبی کہا جا سکتا ہے، جو تجرید سے مستغنی ہے، اور جو ساری ناقابل یقین مابعد الطبیعیاتی عفش نفش کو دور کر سکتا ہے، ریاضیاتی منطق نے اشارہ کیا، اس کی مدد کے بغیر نہ یہ ثابت کیا جا سکتا تھا اور نہ عملی طور پر استعمال کیا جا سکتا تھا..... جب اشیاء کے ایک مجموعے میں اس قسم کی مماثلت پائی جاتی ہو جس کو ہم ایک صفت مشترک کی ملکیت کی طرف منسوب کرنے پر مائل ہوں، تو اصول زیر بحث [اس کی مراد اصول تجرید سے ہے] بتلاتا ہے کہ اس مجموعے کی رکنیت مفروضہ صفت مشترک کے تمام اغراض کو پورا کر دے گی، لہذا جب تک کہ کوئی صفت مشترک فی الحقیقت معلوم نہ ہو، مماثل اشیاء کا مجموعہ یا جماعت اس صفت مشترک کے بجائے استعمال ہو سکتی ہے جس کے وجود کا فرض کیا جانا ضروری نہیں" (صفحہ ۴۲) یہاں بھی تعبیری تجرید کے طریقے کی ابتدا ملتی ہے۔

سی ڈی براڈ اپنی کتاب SCIENTIFIC THOUGHT (حکیمانہ فکر) (ہارکورٹ پریس اینڈ کو) میں اس امر کی توجیہہ کرتا ہے کہ یہ طریقہ کس طرح پیدا ہوا۔ علمائے ریاضیات نے یہ دریافت کیا کہ اگر کوئی حد اشیاء کی تشفی بخش توجیہہ کر سکتی ہو تو اس امر کے دریافت کرنے کی ضرورت نہیں کہ اس کی باطنی ماہیت کیا ہے۔ "یہ ضروری بات ہے کہ جو چیز سائنس کیلئے فی الحقیقت ضروری ہے وہ اشیاء کی باطنی ماہیت نہیں بلکہ یہ خود ان کے باہمی اضافات ہیں، اور یہ امر کہ حدود کا ایک مجموعہ جو صحیح باہمی اضافات رکھتا ہو وہی سائنٹفک اغراض بجالاتا ہے جو کوئی دوسرا مجموعہ جو اسی قسم کے اضافات رکھتا ہو، پہلی مرتبہ ریاضیات محض میں تسلیم کیا گیا۔ وائٹ ہڈ کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے اس کا طبیعیات پر انطباق کیا" (صفحہ ۳۹) طبیعیات

پر اس کے انطباق ہی کی وجہ سے تعبیری تجرید کا طریقہ پیدا ہوا۔ وائٹ ہڈ نے اپنی ان کتابوں میں اس طریقے کی تفصیل کے ساتھ وضاحت کی ہے: (AN ENQUIRY CONCERNING THE PRINCIPLES OF NATURAL KNOWLEDGE) (تحقیق اصول علم فطری) (کیمبرج یونیورسٹی پریس، حصہ سوم)؛ (THE CONCEPT OF NATURE) (تصور فطرت) (کیمبرج یونیورسٹی پریس) باب ۴؛ (PROCESS AND REALITY) (عمل و حقیقت) (میا کملن کمپنی) حصہ چہارم۔ لیکن براڈ نے اپنی کتاب کے دوسرے باب میں مبتدیوں کے لیے اس کی آسان توضیح پیش کی ہے۔

جس اساسی اصول پر یہ طریقہ مبنی ہے اس کو وائٹ ہڈ "کی وسعت کے ساتھ سادگی کی طرف میلان والا اصول" کہتا ہے جس چیز کا ہم مطالعہ کر رہے ہیں۔ اس کو وسعت میں حتی الامکان چھوٹا کرنے سے اس کو ایسی سادہ صورت میں پاتے ہیں کہ ہم اس کی توضیح کر سکتے ہیں، لیکن چونکہ فطرت کے تمام حادثات مسلسل ہوتے ہیں اور عمق رکھتے ہیں۔ لہذا بغیر کسی صحیح طریقے کے ان کو خارج کرنا یا محصور کرنا سخت مشکل ہے۔ تعبیری تجرید کا طریقہ اس ضرورت کو پورا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی بڑی قیمت یہ ہے کہ وہ مکتشف کو اس قابل بناتا ہے کہ وہ ان اساسی تصورات کی تعریف کر سکے جو فطرت کے سمجھنے اور اس کی توجیہہ کرنے کیلئے ضروری ہیں تاکہ یہ اس فطرت کے مطابق ہو سکے جس کا ادراک حواس میں ہمیں تجربہ ہوتا ہے۔

فرض کرو کہ ہم کسی نقطے کی تعریف کرنا چاہتے ہیں۔ تجربہ حواس کے لیے نقطہ حجم رکھتا ہے لہذا اس کے حصے ہوتے ہیں، لیکن اقلیدس اور اقلیدسی ہندسے کے لیے نقطہ وہ ہے "جو کوئی حصہ نہ رکھتا ہو"۔ لہذا اقلیدس جس نقطے کی تعریف کرتا ہے وہ ان نقاط کے مغائر ہے جن کا بحیثیت حجم تجربہ ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ہم خط کی تعریف کرنا چاہتے ہیں۔ تجربۂ حواس کے لیے خط عرض رکھتا ہے۔ لیکن اقلیدس کے نزدیک اور اقلیدسی ہندسے میں "طول وہ ہے جس کا کوئی عرض نہیں"۔ لہذا اقلیدس نے جس خط کی تعریف کی ہے وہ ان خطوط کے مغائر ہے جن کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے۔ اس منازعے سے نکلنے کا عام طریقہ وہی ہے جو

اسپالڈنگ نے اوپر اختیار کیا اور جو نقطے کی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ چھوٹے" بے عرض خطوط" کے سلسلے کی حد ہے لیکن جیسا کہ ہم نے اوپر بتلایا ہے اس طریقے سے ہمیں ایک ایسا تجریدی تصوری حاصل ہوتا ہے۔ جس کے متعلق ہمیں یقین نہیں ہو سکتا کہ یہ موجود بھی ہے۔ براڈ کی زبان میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ "ہم یہ کہنا پسند کریں گے کہ نقاط زیادہ سے زیادہ چھوٹے حجموں کی حدیں ہیں جو چینی ڈبوں کی طرح ایک دوسرے کے اندر ہوتی ہیں۔ لیکن ہمیں یہ اطمینان نہیں ہو سکتا کہ آیا ان سلسلوں کی حدیں بھی ہیں، اور آیا نقاط کا اس تعریف کی رو سے وجود بھی ہے۔ اب اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ سلسلے موجود ہیں؛ معمولی ادراک سے ہمیں ان کے ابتدائی وعظیم تر حدود کا وقوف ہوتا ہے اور یہ افتراض کہ مکان مسلسل ہے بعد والے حدود کے وجود کی ضمانت ہے۔ غور کرنے پر ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی رقبے یا حجم کی ماہیت ہی یہ داخل ہے کہ اس کے حصص ہوں جو خود رقبے یا حجم ہوں۔ لہٰذا ہم جرأت کے ساتھ نقاط کی تعریف اس طرح کر سکتے ہیں کہ یہ ان سلسلوں کی حد نہیں بلکہ خود سلسلے ہیں۔" (صفحہ ۴۴)۔

بہرحال یہ تعبیری تجرید کا طریقہ ہے جس کا اطلاق نقطے کی تعریف پر کیا گیا ہے۔ لیکن یہ خطوطِ مستقیم اور رقبوں کے جیسے بنیادی تعقلات کی تعریف کے لیے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ہم ان سلسلوں کو لیتے ہیں جو قابلِ مشاہدہ ہیں اور ان کو تصور سے ایک کر دیتے ہیں بجائے اس کے کہ ہم سلسلوں کے فرضی آخری رکن کو اس تصور سے ایک کر دیں۔ اپنی کتاب (AN ENQUIRY CONCERNING THE PRINCIPLES OF NATURAL KNOWLEDGE) (اصولِ علم فطرت کی تحقیق) میں وائٹ ہڈ ان سلسلوں کو "تخمینے کی راہیں" کہتا ہے۔ اسی کتاب میں وہ لکھتا ہے: "زمان و مکان کے مختلف عناصر کی تشکیل تعبیری تجرید کے طریقے' کے مکررہ استعمالات سے ہوتی ہے۔ یہ طریقہ اپنے دائرے میں اسی مقصد کو حاصل کرتا ہے جو صفار یاتی احصار عددی حساب کے دائرے میں، یعنی وہ تخمینے کے عمل کو صحیح فکر کے آلے

میں بدل دیتا ہے۔ یہ طریقہ اعتباری تجربے کے جبلّی طریقۂ کار کی محض تنظیم ہے۔ معمولی زندگی کا یہ عمل ان حادثات پر غور کر کے جو مکان و زمان دونوں کے لحاظ سے وسعت میں محدود ہوتے ہیں، حادثات کے درمیانی اضافات کی سادگی تلاش کرتا ہے۔ اس وقت حادثات 'کافی چھوٹے' ہوتے ہیں۔ تعبیری تجرید کے طریقے کا عمل اس قانون کو متشکل کرتا ہے۔ جس کے ذریعے یہ تخمینہ حاصل ہوتا ہے اور بغیر تحدید کے جاری رکھا جا سکتا ہے۔ کامل سلسلے کی اب تعریف کی جاتی ہے اور ہمیں تخمینے کی ایک راہ حاصل ہوتی ہے۔ تخمینے کی یہ راہیں اپنی تشکیل کی تفصیلات کے اختلاف کے لحاظ سے یہ ہیں: موقتی مکان کے نقاط (یہاں ان کو 'اجزائے حادثہ' کہا جاتا ہے)' اجزائے حادثہ کے درمیان خطی قطعے (مستقیم یا منحنی) (یہاں ان کو 'راہیں' کہا جاتا ہے)' زمان کے لمحے (جن میں سے ہر ایک ہمہ موقتی فطرت رکھتا ہے) اور حجم جو لمحوں میں واقع ہوتے ہیں۔ یہی عناصر وہ صحیح طور پر متعین شدہ تصورات ہیں جن پر سائنس کی ساری بنیاد قائم ہے۔" (صفحہ ۷۶)

یہ ایک نہایت بنیادی اقتباس ہے کیونکہ اس سے تعبیری تجرید کے طریقے کے متعلق خود وائٹ ہڈ کا ملخص بیان ہمیں حاصل ہوتا ہے۔ دوسری جگہ اپنی کتاب (PRINCIPLES OF NATURAL KNOWLEDGE) (اصولِ علم فطری) میں وائٹ ہڈ "تخمینے کی راہوں" کو تجریدات کے مجموعے کہتا ہے۔ اپنی کتاب (PROCESS AND REALITY) (عمل و حقیقت) میں وہ لکھتا ہے:

"سہ جہتی مکان کی مخصوص حالت کے اعتبار سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ تجریدی مجموعوں کے میلان کے مختلف انواع ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اس حالت میں ایک تجریدی مجموعہ یا تو ایک نقطے کی طرف مائل ہو سکتا ہے یا ایک خط کے طرف یا ایک رقبے کی طرف۔ لیکن اس بات کا خیال رکھا جانا چاہیئے کہ ہم نے نہ نقاط کی تعریف

کی ہے نہ خطوط کی، نہ رقبوں کی؛ ہم ان کی تعریف تجریدی مجموعوں کے حدود میں کرنا چاہتے ہیں۔" (صفحہ ۴۵۴)۔

تعبیری تجرید کا طریقہ ابھی بن رہا ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ حقیقیت کی فلسفے کے لیے نہایت اہم خدمت ہے۔

باب ۳

مسئلۂ علم و وجود کا حل

حقیقیت کی رُو سے

نظریۂ ارتقائے بارز

تصوریت کے نظریۂ مدارج حقیقیت کے بالمقابل حقیقیہ نے ایک دلچسپ نظریہ پیش کیا ہے جس کو ارتقائے بارز کہا جاتا ہے۔ (EMERGENT) کا لفظ (جس کا ترجمہ بارز کیا گیا ہے) اپنے اصلاحی فلسفیانہ معنی کے لحاظ سے پہلی مرتبہ جی۔ ایچ لُویس نے مندرجہ ذیل عبارت میں استعمال کیا تھا: "بہت سارے طریقے ایسے ہیں جن کی رو سے کسی کمیّت کے خواص اس کے سالمات کے خواص سے مختلف ہوتے ہیں؛ ان میں سے ایک اہم طریقہ یہ ہے کہ بعض خواص بارزہ ہوتے ہیں حصیلہ نہیں ہوتے۔" سی لایڈ مارگن نے اس لفظ کو لُویس سے لیا اور سیاموِل الکزنڈر نے مارگن سے۔ مارگن کہتا ہے کہ لُویس نے اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کیا ہے جس معنی میں کہ جان اسٹوارٹ مل نے "مختلف الاثر قانون" (HETEROPATHIC LAWS) کی اصطلاح کو استعمال کیا تھا۔ یہ دونوں ان خواص کو جو (ا) جمعی اور تفریقی اور قابلِ پیشین گوئی ہیں ان خواص سے ممیز کرنا چاہتے تھے جو (ب) جدید

اورناقابلِ پیشین گوئی ہیں"۔ بالفاظ دیگر صدا ارتقائے بارز اس نظریے کا نام ہے جس کی رو سے فطرت ارتقا کا ایک نتیجہ ہے جس میں ان صفات کی بنیاد پر جن کا پہلے ظہور ہو چکا ہے، جدید ناقابلِ پیشین گوئی صفات ظہور پذیر ہوتی ہیں' اور یہ جدید صفات ممیزہ طور پر حقیقت کے جدید مدارج کی تشکیل کرتی ہیں۔ الکزنڈر کہتا ہے:

" ذہن کی بعض مخصوص خصوصیات ہوتی ہیں جن کا کوئی عصبی جواب ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ یہ کہنا کافی نہیں کہ کوئی میکانکی جواب نہیں، کیونکہ عصبی ساخت میکانکی نہیں ہوتی بلکہ عضویاتی ہوتی ہے اور جان رکھتی ہے۔ واقعات کی جو توجیہ ہم کرتے ہیں اس کی رو سے ذہن حیات سے بروز کرتا ہے اور حیات وجود کے ادنیٰ طبیعی کیمیائی درجے سے:" اور حاشیے میں وہ سمجھاتا ہے کہ 'بارز' کا لفظ اس نے مارگن سے لیا، اور یہ لفظ" اس جدت کو ظاہر کرتا ہے جو ذہن میں پائی جاتی ہے، پھر بھی ذہن ایک عصبی برج کے مساوی ہوتا ہے۔ اس لیے یہ اس تصور کے متناقض ہے جس کی رو سے ذہن کسی ادنیٰ چیز کی محض پیداوار سمجھا جاتا ہے":

فلسفے کی بین الاقوامی مجلس کے چھٹے اجلاس کے خطبے میں آرتھر او لو جائے لفظ بروز کی زیادہ صحت کے ساتھ تعریف کرتے ہوئے ان پانچ معنی میں امتیاز کرتا ہے۔ جن

لہ: دیکھو جی ایچ لیوس کی کتاب: (PROBLEMS OF LIFE AND GOOD) (مسائل حیات و خیر) جلد دوم باب ۱۲ بند ۹۴۔ سی لائیڈ مارگن کی کتاب EMERGENT EVOLUTION (ارتقائے بارز) صفحہ ۲۔ اور سیموئیل الکزنڈر کی کتاب SPACE, TIME AND DEITY (مکان۔ زمان و خدا) (میاکملن) جلد دوم صفحہ ۱۴۔ لیکن دیکھو ایف جے ای اوڈبرج کا مضمون "مسائل مابعد الطبیعیات" فلاسوفیکل ریویو جلد ۱۲، صفحہ ۳۰۳ جہاں وہ کہتا ہے کہ "گویا عدم سے وجود میں کسی نئی شے کا اضافہ ہونا چاہیے، کسی نئی چیز کو بروز کرنا چاہیے۔

کی رو سے ایک درجے کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ دوسرے ماقبل درجے کے مقابلے میں جدید خصوصیات کا حامل ہے۔ ایک معنی تو یہ ہو سکتے ہیں کہ موجودات کے قوانین ہی میں سادہ تغیرات پیدا ہوں، خواہ موجودات میں نہیں۔ اگر موجودات کسی درجے میں دوسرے ادنی درجے کی بہ نسبت ایک نئے طریقے سے مربوط ہوں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اضافات یا قوانین کا بروز ہوا ہے۔ ایک دوسرا طریقہ یہ ہوگا کہ جدید صفات پیدا ہوں گی اور جو صفات پہلے ہی سے موجود ہیں ان سے ملحق ہو جائیں گی۔ یہ صفات کا بروز ہے۔ تیسرا طریقہ یہ ہوگا کہ جدید موجودات ظہور پذیر ہوں گے جن میں ادنی درجے کے موجودات کی بعض خصوصیات مفقود ہوں گی لیکن جن میں بعض جدید خصوصیات بھی ہوں گی۔ ہم اس کو موجودات کا بروز کہیں گے۔ چوتھا طریقہ یہ ہوگا کہ حادثے یا عمل کی ایک جدید نوع، جو ادنی درجے کے حادثے یا عمل سے مختلف ہو، واقع ہونے لگتی ہے۔ اس کو ہم حادثات کا بروز کہہ سکتے ہیں۔ آخری طریقہ یہ ہوگا کہ ادنیٰ درجے میں پائی جانیوالی کمیت سے زیادہ عظیم ترکمیت خواہ یہ حادثات کی ہو یا صفات کی، موجودات کی ہو یا اضافات کی، اعلیٰ درجے کی خصوصیت بن جائے گی۔ یہ کمیتوں کا بروز کہلایا جا سکتا ہے۔ ہم ان آخری چار کو "وجودی بروز" کہہ سکتے ہیں تاکہ ان کا مقابلہ پہلے سے کیا جا سکے جو قوانین کا بروز ہے۔ لوجائے ان دونوں عام انواع پر بحث کرتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ شہادت جدید اضافات یا قوانین کے بروز کی موافقت میں پائی جاتی ہے، اور یہ کہ نئے حادثات اور نئے موجودات کا بھی بروز ہوا ہے لیکن وہ استدلال کرتا ہے کہ اس امر کے یقین کرنے کی کوئی وجہ نہیں، بلکہ شک کرنے کے لیے قوی دلائل ہیں' کہ یہ بروز طبیعی کائنات میں عام یا کثیر الوقوع رہا ہے۔ جہاں تک کہ ہم اندازہ کر سکتے ہیں۔ یہ دنیا کے حیاتیاتی اور اجتماعی ارتقا کی حد ہی تک محدود رہا ہے۔ لہٰذا ہمیں کائناتی اصلاحیت کے یقین کو رد کرنا پڑتا ہے، یعنی اس تصور کو کہ تمام فطرت میں حقیقت کے اعلیٰ مدارج

کے بروز کا عمل جاری ہے۔ تاہم 'دینوی اصلاحیت' کے یقین کو قبول کر لیا جا سکتا ہے، یعنی اس تصور کو کہ ان کروڑ ہا سال کے گزرنے کے پہلے، جو ابھی بنی نوع انسان کے لیے باقی ہیں، ہستی کی جدید و بہتر صورتیں بروز کریں گی۔

الکزنڈر اور مارگن کائناتی اور 'دینوی اصلاحیت' میں کوئی تمیز قائم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک عمل بروز فطرت کی ساری نامتناہی وسعت کی خصوصیت ہے۔ اسی لیے وہ بروز کو ایک مابعد الطبیعیاتی اصول قرار دیتے ہیں۔ الکزنڈر مانتا ہے کہ 'زمان کا سیلان' پایا جاتا ہے۔ فطرت کا آغاز بہ حیثیت مکان۔ زمان ہوا جو ایک چوجہتی کثرت، یا مبدا، ہے جس میں زمان جوہر محرک ہے۔ اس ادنیٰ ترین درجے میں مادّہ نہ تھا، اور نہ کوئی صفات تھیں سوائے مکان۔ زمان کی چار جہتوں کے، جس میں زمان کا سیلان بھی شامل تھا۔ دوسرا درجہ اس وقت ظہور پذیر ہوا جب مادّے کی صفات ثانویہ کا بروز ہوا۔ صفات و ثانیہ کے نور کے ساتھ نئی قسم کی اضافتیں پیدا ہوئیں جو ان خالص مکانی۔ زمانی اضافتوں سے جدا ہیں جو حادثات کے درمیان پائی جاتی ہیں اور جو ادنیٰ درجے کی خصوصیت ہیں۔ الکزنڈر کے ذہن میں وہ اضافتیں ہیں جو کسی عنصر کے اجزا کے درمیان پائی جاتی ہیں مثلاً ہیڈروجن کا ذرہ۔ لیکن، جیسا کہ عناصر کے نقشے سے معلوم ہوتا ہے، عناصر کے بروز کا سارا عمل تدریجی تھا، اور زیادہ اعلیٰ اور زیادہ مرکب عناصر کو ادنیٰ عناصر کے لیے ٹھہرنا پڑا۔ جب طبیعی یا مادی دنیا کا عناصر کے ساتھ (خصوصاً کاربن، ہائیڈروجن اور آکسیجن کے ساتھ) بروز ہوا تو حیات کے بروز کے لیے گویا بنیاد ڈال دی گئی۔ حیات کے ساتھ جدید حیاتی اضافات کا ظہور ہوا جو پہلے موجود نہ تھیں۔ جب حیات میں وہ ترکیب پیدا ہوئی جو حیوانات میں نظر

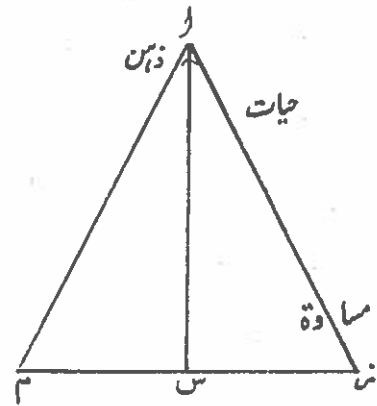
لہ: میری کتاب ANTHOLOGY OF RECENT PHILOSOPHY میں سے آرتھر آو لوجائے کا اقتباس

پڑھو۔ 'اصلاحیت' کے معنی کے لیے دیکھو نیچے صفحہ ۲۴۲۔

آتی ہے تو اس وقت ذہن کا بروز ہوا۔ حیات و ذہن دونوں جدید تھے اور ہر ایک کے ساتھ اپنے اپنے مخصوص اضافات و صفات موجود تھیں اور ہر ایک کے بروز میں بے شمار مدارج تھے۔ علاوہ ازیں حقیقت کا ہر درجہ جدا ہستیوں کو رکھتا ہے جو اس کے ساتھ مخصوص ہیں۔

بروز کے اسی تصور کی بنیاد پر الکزنڈر خدا کا تصور قائم کرتا ہے جو کسی بھی درجے سے بروز کرنے والا اعلیٰ ترین درجہ ہے جو موجودات حیات کے درجے میں ہیں ان کے لیے تو ذہن خدا ہے، لیکن جو موجودات کہ ذہن سے متصف ہیں، ان کے لیے ایک اور اعلیٰ تر صفت کی طرف ہیجان یا سعی پائی جاتی ہے اور ان موجودات کے لیے یہ بلند تر اور دھندلی محسوس ہونے والی صفت الوہیت ہے۔ افراد انسانی کے لیے الوہیت کا ابھی بروز نہیں ہوا ہے، لیکن اس کے بروز کی طرف ایک 'سعی' ضرور جاری ہے۔ ہمارے درجے کی ہستیاں الوہیت کے متعلق صرف اتنا ہی کہہ سکتی ہیں، لیکن جب الوہیت کا بروز ہوگا تو ایسی ہستیاں ضرور موجود ہوں گی جو اس صفت سے متصف ہوں گی۔ الکزنڈر ان ہستیوں کو کسی قدر مذاق کے لہجے میں فرشتے کہتا ہے۔ لیکن یہ اپنے سے ایک بلند تر صفت کا نہنج محسوس کریں گے، اور یہ صفت جو فرشتوں سے برتر ہوگی فرشتوں کے لیے الوہیت کی صفت ہوگی۔ فطرت کا یہ ایک نہایت دلچسپ اور جدید تصور ہے کہ فطرت ایک ارتقائی عمل ہے جس میں بلند تر صفات، اضافات، موجودات کا ان صفات اضافات و موجودات کی بنیاد پر تدریجاً بروز ہوتا ہے جو پہلے ہی سے ظہور پذیر ہو چکے ہیں اور یہ امر بھی دلچسپی سے خالی نہیں کہ رالف بارٹن پری نے الکزنڈر کے نظریۂ الوہیت کو قبول کر لیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میرے خیال میں سیاموئل الکزنڈر اس امر پر اصرار کرنے میں درست ہے کہ الوہیت اس قسم کا بروز تصور کی جانی چاہیے جس کی بنیاد حیات شخصی پر قائم ہے لیکن جس کی تعریف ذہن، روح یا شخصیت کے مقولات میں ٹھیک طور پر نہیں کی جا سکتی۔ لہ"

(حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ کریں)

مارگن نے اس نظریے کی تعبیر ایک شکل سے کی ہے۔ جس کو وہ "ہرم شاہل" کہتا ہے۔ ہرم کی چوٹی پر (ا) الوہیت کی تعبیر کرتا ہے۔ م اور نا مکان۔ زمان کی تعبیر کرتے ہیں جو قاعدے کی تشکیل کرتا ہے۔ س اسعی کے لیے ہے، اور تیر کا نشان یہ بتلاتا ہے کہ اس سعی کا رجحان مکان۔ زمان سے الوہیت کی طرف ہے۔ ذہن، حیات، مادہ ان اہم مدارج کے نام ہیں جن کا بروز ہوا ہے۔ ہرم کا تصور اس طرح کیا جانا چاہیے کہ وہ اوپر کی طرف بلاحصر و تحدید پھیلتا جارہا ہے، کیونکہ نشوونما فطرت یا حقیقت کی اصل ہے۔

مارگن کہتا ہے: "یہ شکل، جس کی ذمہ داری کسی طرح الکزنڈر پر نہیں، بیشمار انفرادی اہرام کا گویا ایک موجز اظہار یا مرکب ترمیم ہے مثلاً ذروی اہرام، قاعدے کے نزدیک 'سالمات'، کچھ اوپر، 'اشیاء' کچھ اور اوپر (مثلاً بلورے) اور اوپر 'نباتات'، جن میں ابھی ذہن کا بروز نہیں ہوا ہے) پھر حیوانات (جو شعور رکھتے ہیں) اور چوٹی کے قریب ہم نفوسِ انسانی۔" (ایضاً صفحہ ۱۱)

گذشتہ صفحے کا حاشیہ

۱؎ دیکھو آر بی ایری کی کتاب GENERAL THEORY OF VALUE (قیمت کا عام نظریہ) صفحہ ۶۸۶، نوٹ (لانگمنس)

۲- نظریۂ معطیات حواس

حقیقیہ معطیات حواس کے وجودیاتی مرتبے کے متعلق بہت دلچسپی لیتے رہے ہیں انگریزی میں معطیات حواس کے لیے ایک اصطلاحی لفظ استعمال ہوتا ہے یعنی (SENSA) جو (SENSE DATA) کو مخفف کرکے بنایا گیا ہے۔ معطیاتِ حواس وہ حقیقی اشیاء ہیں جن کا ہم ادراک کرتے ہیں، مثلاً جب کسی عضویت یا وجودِ مدرک کو کسی معمولی معروض حواس کا ادراک ہوتا ہے۔ جیسے ایک ستارے کا تو وہ حقیقی ستارے کو اس کے تمام طبیعی صفات کے ساتھ ہرگز نہیں دیکھتا، بلکہ اس کے سامنے اس کے علم کے معروضات کے طور پر صرف بصری معطیات حواس ہوتے ہیں۔ اگر معروض حواس اس کے زیادہ قریب ہو اور اس کے دوسرے حواس بھی عمل کر رہے ہوں، مثلاً اگر وہ گلاب کے ایک پھول کو ہاتھ میں پکڑا ہوا ہو تو علاوہ بصری معطیات حواس کے بُو، لمس اور جلد کے معطیات حواس بھی موجود ہوں گے۔ چونکہ یہ معطیات حواس کے بدیہی معروضات ہیں جو ادراک حواس کے وقت ذہن کے سامنے موجود ہوتے ہیں، لہٰذا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حقیقت میں ان کا کیا رتبہ ہے۔ کیا وہ اپنی باطنی ماہیت کے لحاظ سے ذہنی ہیں یا طبیعی؟ کیا ان کا انحصار ذہن پر ہے یا بدن پر؟ کیا وہ محض تعدیلی و انتہائی موجودات ہیں جو ذہنی یا طبیعی موجودات سے زیادہ اساسی ہیں؟ ہم نے اوپر پڑھا ہے کہ جیمس نے ان کو حقیقت کا خالص مواد قرار دیا تھا اور وہ یہ مانتا تھا کہ ساری کائنات اس بے ہمہ مواد میں تحویل ہوسکتی ہے۔ رسل اور دوسرے بہت سارے حامیانِ حقیقیت کی بھی یہی رائے تھی، لیکن دوسرے حقیقیہ کے معطیات حواس کی ماہیت کے متعلق دوسرے نظریے ہیں۔

سی ڈی براڈ مانتا ہے کہ معطیات حواس حقیقی ہیں اور کسی طبیعی چیز کے محض ظہور نہیں۔ وہ جزوی لیکن قصیر الحیات موجودات ہیں۔ ان کے خواص یہ ہیں: شکل، جسامت، سختی، رنگ،

بلندی، سردی، گرمی، دراصل ساری حسیّ صفات۔ کسی معطیۂ حواس کی شکل ضروری نہیں کہ وہی ہو جو کسی شے کی شکل ہوتی ہے۔ مثلاً غور کرو، اگر ایک پیسے کو کسی زاویے سے دیکھا جائے تو اس کی بیضوی شکل نظر آتی ہے اور حقیقی پیسہ گول ہوتا ہے۔ معطیاتِ حواس کی صفات ان صفتوں کی بنیاد ہیں جن کو ہم کسی شے سے متصف کرتے ہیں اور اشیاء کی صفات اور معطیات حواس کی صفات باہمی اضافت رکھتی ہیں۔ تمام مشاہدہ کرنے والوں کے معطیات حواس کے جداگانہ مجموعوں سے، جو کسی شے کا ادراک کرتے ہیں، ان مشاہدہ کرنے والوں کے لیے اس شے کے مظاہر کی تشکیل ہوتی ہے۔ معطیات حواس کی دوسری صفات بھی ہو سکتی ہیں جن کا مشاہدہ کرنے والے کو علم ہوتا ہے، لیکن ان میں یقیناً وہ تمام صفات ہوتی ہیں جن کا مشاہدہ کرنے والا ان میں امتیاز کرتا ہے۔ گو معطیات حواس اشیاء کے ظہور ہیں تاہم وہ خود حقیقی ہیں۔ براڈ اس امر سے انکار کرتا ہے کہ معطیات حواس طبیعی ہیں، اور اس سے بھی کہ وہ نفسی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کچھ تو نفسی موجودات کے خواص رکھتے ہیں اور کچھ طبیعی موجودات کے۔ لیکن ان کا انحصار بدن پر ہوتا ہے نہ کہ ذہن پر، یہ عضویت مدرکہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہاں پر براڈ حقیقیت جدیدہ کے حامیوں کے ساتھ اتفاق کرتا ہے۔ لیکن کیا معطیات حواس کا تعلق طبیعی دنیا سے ہوتا ہے؟ براڈ یہ نقطۂ نظر اختیار کرتا ہے کہ جہاں تک ہم حقیقی طور پر جان سکتے ہیں، معطیات حواس سب کچھ ہو سکتے ہیں جو دنیا میں ہے، اور وہ طبیعی دنیا کے وجود کو ثابت کرتے ہیں نہ کہ ذہنی دنیا کے وجود کو ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارا یہ یقین کہ ان کا انحصار ایک طبیعی دنیا پر ہے جو ان سے زیادہ مستقل و مرکب ہے، (۱) ایک ابتدائی یقین ہے، جو ہم سبھوں کا ہے۔ (۲) یہ ناگزیر طور پر معطیات حواس کے ساتھ پیدا ہوتا ہے۔ (۳) اس کی نہ منطقی طور پر تردید کی جا سکتی ہے اور نہ یہ کسی دوسرے طریقے سے دور کیا جا سکتا ہے اور (۴) اس کے بغیر ہم واقعات میں نہ کافی طور پر تنظیم پیدا کر سکتے ہیں اور نہ ٹھیک طور پر ترتیب۔ اس لیے براڈ، جیمس کے

اس نظریے کو رد کر دے گا کہ معطیات حواس انتہائی حقیقت ہیں۔ وہ ان کی فطرت طبیعی پر موقوف و منحصر قرار دے گا جس کو وہ موجود تو مانتا ہے۔ لیکن اعتراف کرتا ہے کہ ان کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

براڈ یہ مانتا ہے کہ معطیات حواس کسی طریقے سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن سب سے زیادہ اہم سوال یہی ہے کہ یہ کس طرح پیدا ہوتے ہیں؟ کیا یہ ایک انتخاب کا نتیجہ ہیں جو ہماری عضویت فطرت سے کرتی ہے، اس لیے کیا ہمارے معطیات حواس طبیعی دنیا کی ایک عمودی تراش ہیں؟ جدید حقیقیت کے حامی اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں۔ شعور معروضات کا وہ دائرہ ہے جن کا انتخاب ایک عضویت مدرکہ کرتی ہے۔ کیا یہ پیدائشی تکوینی ہے؟ کیا ہمارے بدن معطیاتِ حواس کی علت ہیں یا ان کی تخلیق کرتے ہیں؟ براڈ اس تکوینی نظریے کو مانتا ہے، گو اس کو اس امر کا اعتراف ہے کہ اس کا کوئی راست ثبوت نہیں ملتا۔ اس کا اہم فائدہ یہ ہے کہ اس میں انتخابی نظریے کی بہ نسبت کم مشکلات ہیں۔ رسل اور دوسرے چند حقیقیہ انتخابی اور تکوینی نظریات کو ترکیب دینے کی کوشش کرتے ہیں اس طرح ایک کا استعمال دوسرے کی مشکلات سے بچنے کے لیے کرتے ہیں۔ لیکن اگر ہم تکوینی نظریے کو قبول بھی کر لیں اور معطیاتِ حواس کو مدرکِ عضویتوں کی تخلیقات قرار دیں تو پھر بھی ہمارے لیے یہ مشکل سوال باقی رہ جاتا ہے کہ ایک ایسے فطرت کلی کا وجود کس طرح ثابت کیا جائے جس میں نفسیات کے معطیاتِ حواس اور طبیعیات کے معروضات طبیعی متحد ہوں۔ براڈ اس مسئلے کو فلسفے کے ان مسائل میں شمار کرتا ہے جو ابھی تک حل نہیں ہوئے ہیں اور جس کے حل کے لیے ایک نہایت اعلیٰ پائے کے نکتہ رس ذہن کی ضرورت ہے۔

۳- نظریۂ اعیان

ہم نے یہ اوپر پڑھا ہے کہ حقیقیہ ریاضیاتی و منطقی اضافات (جن کو کلیات کہا جاتا ہے)

کی ایک خارجی دنیا کو مانتے ہیں۔ رسل دعویٰ کرتا ہے کہ حقیقیہ نے اضافات کا بحیثیت کلیات انکشاف کیا ہے اور یہی چیز موجودہ زمانے کی حقیقیت کو حقیقیت کی قدیم (کلاسک) شکل سے ممیز کرتی ہے۔ کیونکہ قدیم حقیقیت کو کلی صفات ہی سے بالکلیہ دلچسپی تھی ہم نے دیکھا ہے کہ براڈ، وائٹ ہڈ اور رسل ریاضیاتی و منطقی اضافات کی دنیا اور حواس تجربی کی دنیا کے درمیانی فصل کو تعبیری تجرید کے طریقے سے دور کرنا چاہتے ہیں لیکن ہم نے یہ بھی پڑھا ہے کہ براڈ کا خیال ہے کہ معطیات حواس کی دنیا اور طبیعی اشیاء کی دنیا کو فطرت کے ایک واحد نظام میں مرتب و منظم کرنے کا کوئی طریقہ دریافت نہیں ہوا۔ اس طرح حقیقیہ کے فلسفۂ فطرت میں انھی کے اعتراف کے مطابق، ایک ایسی ثنویت باقی رہ جاتی ہے، جس کی کسی طریقے سے ابھی تحویل نہیں ہوئی ہے۔

انتقادی حقیقیت کے قائل، جو ذہن و فطرت کی ثنویت سے خوفزدہ نہیں، اپنے نظریۂ فطرت سے اس کو دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جارج سنٹیانا کی رہبری میں انھوں نے اعیان کا ایک فقید المثال نظریہ پیش کیا ہے تاکہ دنیائے حقیقت کی اس سے توجیہ کی جاسکے۔ تصورِ 'عین' ان کے فلسفے میں مرکزی اہمیت رکھتا ہے لیکن یہ کہنا نہایت مشکل ہے کہ ان کی اس سے ٹھیک کیا مراد ہے۔ یہ ایک بالکل بے مثل اور جزی شے دکھائی دیتا ہے تاہم یہ کلی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مطلقاً اور قطعی طور پر حقیقی ہے تاہم یہ مسلوب الوجود ہے۔ سنٹیانا نے اس کی تعریف یہ کی ہے: "عین سے میری مراد ایک کلی ہے جو ترکیب و تعریف کے کسی درجے کا ہو اور جو حواس یا فکر کا بدیہی معروض ہو۔ صرف کلیات ہی منطقی یا جمالیاتی انفرادیت رکھتے ہیں، یا ان کا بدیہی طور پر اور وضاحت کے ساتھ علم ہوتا ہے، اور فوراً ..... [عین] ایک فردِ تصوری ہے۔ جس کی انفرادیت صرف اس کی باطنی صفت کی بنا پر ہوتی ہے، کسی خارجی یا حرکی اضافات کی بنا پر نہیں (کیونکہ یہ موجود نہیں)، وہ ایک کلی بھی ہے۔ اُس خالص حس یا خالص فکر کے معروض کو،

جس پر کسی یقین کا اضافہ نہیں، جو باطنی طور پر مکمل و منفرد معروض ہے، لیکن جس کی کوئی خارجی اضافات نہیں، یا جس کا کوئی طبیعی رتبہ نہیں، اس کو میں عین کہتا ہوں۔"[۱]

عین کی اس دلچسپ تعریف میں مندرجہ ذیل چیزوں پر خصوصیت کے ساتھ غور کرنا چاہیے۔ اعیان سادہ نہیں بلکہ ترکیب یا اختلاط کے مختلف درجے رکھتے ہیں۔ ان کا علم نہ صرف ادراک سے ہوتا ہے، اور نہ صرف تعقل سے، بلکہ دونوں سے، اور بدیہی طور پر، بغیر کسی استناج کے عمل کے۔ یہ کلیات ہیں، کیوں کہ ان کا علم ایک دم ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف جزئیات کا علم جزءً جزءً ہوتا ہے یا یکے بعد دیگرے۔ اعیان کی انفرادیت یا تو منطقی ہوتی ہے یا جمالیاتی، لیکن اخلاقی ہرگز نہیں ہوتی۔ کسی اور جگہ سنٹیانا اس امر پر زور دیتا ہے کہ یہ نہ اچھے ہیں نہ برے، بلکہ اخلاقی لحاظ سے بے ہمہ یا تعدیلی۔ یہ وہ افراد ہیں جن کی تشکیل باطنی اضافات سے ہوئی ہے، خارجی اضافات سے نہیں۔ یہ امر کہ اعیان وہ افراد ہیں جن کی تشکیل باطنی اضافات سے ہوئی ہے، ان کے کلیات قرار پانے کا باعث ہے۔ حرکی اضافات اور خارجی اضافات کو اعیان سے خارج کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا ان کی ترکیب یا اختلاط بہ نسبت ان کے باطنی اضافات کے زیادہ تر ان کے باطنی صفت کا معاملہ ہے۔ اعیان وجود نہیں رکھتے ان کا کوئی طبیعی رتبہ نہیں۔ ان کے متعلق یا ان کی فطرت یا ذہن یا ایک دوسرے کے اضافات کے متعلق یقین ایک ایسی چیز ہوگی جس کا ان پر اضافہ کیا گیا ہوگا۔ وہ ان ذہنوں سے جن کو ان کا علم ہوتا ہے، یا فطرتِ طبیعی سے، یا ایک دوسرے سے مستقل و غیر محتاج طور پر حقیقی ہیں۔ بالفاظ دیگر، ہر عین ایک اصلی، بے مثل، سرمدی، مستقل حقیقت ہے۔ ہر ایک باطناً کامل ہے کسی عین کو دوسرے عین کی ضرورت نہیں۔ اس قسم کے بے شمار اعیان ہیں،

---

[۱]: دیکھو جارج سنٹیانا کا مضمون (ESSAY IN CRITICAL REALISM) (مضامین حقیقیت انتقادی) میں (میاکلن) صفحہ ۱۶۸ (نوٹ) نیز اس کی کتاب (REALM OF ESSENCE) (عالمِ اعیان) دیکھو (سکریبنرز

جن میں سے بعض کا علم ہوتا ہے اور بعض کا نہیں ، لیکن علم سے ان میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ وہ فلسفی کے غور و فکر کے صحیح معروض ہیں ۔ کیونکہ وہ ذہن کے لیے ایک ایسا معروض فراہم کرتے ہیں جن کے متعلق کوئی شک نہیں کیا جا سکتا ۔ سنٹیانا کہتا ہے کہ فلسفی کا ذہن جس کی ریب و شک نے تہذیب کی ہے اور جو پر شور ادعائیت سے آزاد ہو گیا ہے ، عین کے صحرا میں ایک نہایت شیریں اور نہایت عجیب خلوت محسوس کرتا ہے ؛ یہاں وہ نامتناہی تنوع و اطمینان کا ایک میدان پاتا ہے گویا کہ وہ موت کی وادی سے نکل کر خلد بریں میں داخل ہوا ہے ، جہاں تمام اشیاء نے اپنی تمثالی صورت اختیار کر لی ہے اور اپنا اضطرار و استعجال اور اپنا زہر کھو دیا ہے "۔

سی آے اسٹرانگ کا یہ استدلال ہے کہ معطیاتِ حواس کو ہم اسی وقت اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں جب ہم ان کو اعیان قرار دیں نہ کہ طبیعی و نفسی موجودات ۔ نتیجہ یہ کہ معطیاتِ حواس خانگی نہیں قرار پاتے جیسا کہ اکثر لوں کا خیال ہے ۔ اگر ہم معطیاتِ حواس کو اعیان قرار دیں تو "وہی معطیۂ حواس دوسرے شخص کو دیا جا سکتا ہے ، یا اسی ایک شخص کو مختلف وقت اور مختلف مقام پر ؛ اس طرح پر کہ معطیۂ حواس ، من حیث ہو ، زمان و مکان میں نہ ہو گا"[۱] ۔ انتقادی حقیقیت کے حامی معطیاتِ حواس اور کلیات کی درمیانی خلیج کو اس طرح پاٹتے ہیں کہ وہ دونوں کو ایک ہی کر دیتے ہیں ۔ لیکن ان کے ہاں بھی ذہن اور ان اعیان کے درمیان دوئی باقی رہ جاتی ہے جن کو ذہن جانتا ہے ۔ یہ ایک علمیاتی ثنویت ہے نہ کہ وجدیاتی ثنویت کیونکہ حقیقی دنیا تو صرف اعیان کی دنیا ہے ۔

---

[۱] : میری کتاب (ANTHOLOGY OF RECENT PHILOSOPHY) میں سی اے اسٹرانگ کا انتخاب دیکھو جہاں وہ اس عجیب و غریب نظریے کا ثبوت پیش کرتا ہے ۔ سنٹیانا کا جو مقولہ نقل کیا گیا ہے وہ بھی اس کے ایک انتخاب سے ہے جو اس کتاب میں دیا گیا ہے۔

۴۔ علم کے چند حقیقتی نظریے

انتقادی حقیقیت کے قائل علمیاتی ثنویت کو مانتے ہیں ۔ یہ وہ نظریہ ہے جس کی رو سے تصورات ان اشیاء کا استحضار کرتے ہیں جن کو وہ جانتے ہیں ، لیکن وہ اور اشیاء ایک نہیں سوال یہ ہے کہ تصور ، جو ذہن میں ہوتا ہے ۔ ایک مادی شے کی ، جو فطرت میں ہوتی ہے کیسے نمائندگی کر سکتا ہے ؟ انتقادی حقیقیت کے حامیوں کے نزدیک یہ اس لیے ممکن ہے کہ تصور کا عین اور مادی شے کا عین دونوں ایک ہیں ۔ اس طرح اس نظریے کی رو سے موجود ذہن اور موجود مادی اشیاء پائی جاتی ہیں ۔ لیکن منطقی اعیان کی ایک غیر موجود لیکن حقیقی دنیا پائی جاتی ہے ۔ مثلاً کسی مخصوص ذہن کا مخصوص تصور کسی مخصوص سنبل کی ایک مخصوص صفت کو اس لیے جانتا ہے کہ تصور کا عین وہی ہے جو سنبل کی صفت کا عین ہے ۔ اس طرح انتقادی حقیقیت کے حامیوں کے لیے اعیان کی دنیا گویا ایک پل ہے جس پر سے گزر کر ذہن فطرت سے تعارف حاصل کرتا ہے ۔ اس لیے انتقادی حقیقیت کا قائل مسلمہ طور پر وجودیاتی وحدیت کا حامی ہے ، کیونکہ وہ اعیان کی دنیا سے ذہن و فطرت میں وحدت پیدا کرنا چاہتا ہے ۔ بلکہ وہ مابعد الطبیعیاتی کثرتیت کا قائل ہے کیوں کہ اعیان اتنے ہی بے شمار اور ناقابل شمار ہیں جتنی کہ سمندر کی ریت اور درحقیقت ان سے دنیا کی تشکیل نہیں ہوتی بلکہ جیسا کہ سنٹیانا کہتا ہے ایک صحرا کی ۔

اس کے برخلاف جدید حقیقیت کے قائل علمیاتی وحدیت کے حامی ہیں ۔ وہ مانتے ہیں کہ تصور اور اس کا معروض ایک ہیں ۔ شعور محض ایک تناظر یا میدان ہے ، اور اشیاء اسی حال میں رہتی ہیں خواہ وہ اس میدان میں ہوں یا اس سے خارج ہوں ۔ حتٰی کہ ہر قسم کے التباسات ، خواب ، تمثالات بھی معطیاتِ حواس ہیں ، اور خارجی ہیں اور ذہن سے مستقل و غیر محتاج ہیں ۔ وہ "ثبوت"[۱] رکھتے ہیں ۔ جب وہ "معلوم" بنتے ہیں تو وہ کسی ذہنی

(حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ ہو)

تناظر کا ایک حصہ بن جاتے ہیں اور تناظر میں تصورات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ لیکن جب وہ اس طریقے سے کسی جاننے والے سے بطور خارجی اضافت نہیں رکھتے تو بھی وہ برابر حقیقی ہوتے ہیں۔ علمی اضافت ان کے رتبے میں کسی قسم کا اثر پیدا نہیں کرتی، کیونکہ یہ محض ایک خارجی اضافت ہے اور اپنے حدود پر کچھ اثر نہیں کرتی۔ حال ہی میں اس نظریے کو "ہمہ خارجیت" کہا گیا ہے کیوں کہ وہ مطلقاً ہر شے کو حقیقی قرار دیتی ہے حتیٰ کہ خواب اور التباسات کو بھی۔

تصوریت کے نظریۂ علم کی توضیح کرتے وقت ہم نے دیکھا تھا کہ رائس نے 'توجیہ' کا ایک نظریہ پیش کیا تھا جو علم کی ادراک اور تعقل سے ایک اعلیٰ تر صورت تھی۔ اسی طرح حقیقیہ میں مانٹیگیو نے علم کا ایسا نظریہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے جو علمیاتی ثنویت اور ہمہ خارجیت کی ایک ترکیب ہے جس میں، بقول اس کے 'موضوعیت یا تصوریت کا ایک جزو بھی شریک ہے۔

مانٹیگیو کا خیال ہے کہ علمیاتی ثنویت میں جو صداقت پائی جاتی ہے۔ اس کا اظہار اس کے اس بنیادی دعوے میں ہوتا ہے کہ "ان معروضات کا ایک نظام جس کا کسی ذات کو تجربہ ہوتا ہے اور ان اشیاء کا نظام جو اس سے علیحدہ خارج میں پایا جاتا ہے، اور جو اس کے تجربات کی علت ہے، ایک دوسرے سے مستقل و غیر محتاج طور پر بدلتے رہ سکتے ہیں۔" یہ فہم عام کے مطابق ہے اور کوئی اس پر اعتراض نہیں کر سکتا۔ تصوریتی یا موضوعی نظریے میں جو صداقت پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ "تمام موجودات کسی ذات سے (انتخابی طور پر) اضافت رکھتے ہیں اور اس کے تجربات کے ممکنہ معروضات ہیں۔" حتیٰ کہ "ناقابلِ ادراک معروضات" بھی (مثلاً ذرات اور ان کے پروٹان اور برقیے) سوائے قابلِ ادراک صفات کے کوئی صفت نہیں رکھتے، جیسے شکل، جسامت اور وزن۔ اشیائے بعیدہ مثلاً وہ جو

گزشتہ صفحے کا حاشیہ

ؔ SUBSISTENCE ثبوت' صوفیہ کے ہاں سلوب الوجود موجود الحقیقت کو کہتے ہیں۔ (م)

مکان کے کسی بعید حصے میں ہوں، یا وہ جو زمین پر حیات کے پیدا ہونے کے پہلے موجود تھیں، یہ بھی تجربے کے ممکنہ مفروضات ہیں اور ان کا ہم ادراکی حدود ہی میں بیان کر سکتے ہیں۔ ہمہ خارجیت کے نظریے یا علمیاتی وحدیت میں جو صداقت پائی جاتی ہے۔ وہ یہ ہے: "تمام تجربہ کردہ معروضات ایک ایسے مستقل معنی یا عین رکھتے ہیں جو انھیں ممکنہ طبیعی وجود ہونے کا رتبہ عطا کرتے ہیں۔" "تجربہ ثابت کرتا ہے کہ ہماری بہت ساری اشیائے مدرکہ (معطیات حواس) وہی ہیں جن کو ہم نے بعد میں حقیقی پایا ہے۔ حتیٰ کہ التباسات اور تخیئلی اشیاء بھی ایک مستقل معنی رکھتی ہیں جو کسی خاص سیاق و سباق میں اپنے مقام سے منطقی طور پر جدا ہوتی ہیں۔ لہٰذا ان تینوں نظریوں کے بنیادی افتراضات صحیح ہیں۔ ہم کو ایک ایسے ترکیبی نظریے کی ضرورت ہے جو ان تینوں دعووں کو یکجا کرتا ہے اور ہر نظریے کے خارجی، مغائر و مخالفت ابواب کو حذف کر دیتا ہے۔ یہ ممکن بھی ہے کیونکہ یہ تینوں دعوے کسی طریقے سے باہمی مغائرت نہیں رکھتے۔ اس کے برخلاف یہ ایک دوسرے کی تکمیل و تتمیم کرتے ہیں۔" ان میں سے ہر ایک علمی موقع کی ایک مختلف حیثیت کو ظاہر کرتا ہے، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ہر ایک کل موقع کا ایک خاص زاویۂ نگاہ سے اظہار کرتا ہے اور بعض ان اقدار کو واضح و مبرہن کرتا ہے جن کو دوسرے دو مبہم و موہوم چھوڑ دیتے ہیں۔" مانٹیگیو کا خیال ہے کہ اس کا ترکیبی نظریہ مسئلۂ علم کا ایک انتہائی اور کامل حل ہے۔

ؔ: دیکھو ڈبلیو، پی، مانٹیگیو (THE WAYS OF KNOWING) (طرق علم جارج ایلن اینڈ ان ون لمیٹڈ) صفحہ ۲۹۲، ۲۹۰، ۳۰۶، ۳۱۵۔

باب ۴

مسئلۂ صداقت وکذب کا حل

حقیقیت کی رو سے

اکثر حقیقیہ صداقت کے اس صوری توافق والے نظریے کو مانتے ہیں۔ جس کی اوپر کے صفحات (صفحہ ۸۱ وغیرہ) پر توضیح کی گئی۔ (بعض جیسے جی۔ ای۔ مور) صداقت کو محض صوری قضایا کی ایک صفت قرار دیتے ہیں۔ مندرجہ ذیل صفحات سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ مسئلۂ صداقت کے حل کے متعلق حقیقیہ میں کوئی اتفاق نہیں، گو نظریۂ تطابق، اپنی بعض صورتوں میں، ان کے ہاں صداقت کا مقبولِ عام نظریہ ہے۔ نظریۂ تطابق کی ان صورتوں سے بحث کرنے کے پہلے ہمیں نظریۂ ربطِ داخلی کی ایک حقیقیتی صورت پر غور کرنا چاہیے۔

۱۔ صداقت کے نظریۂ ربطِ داخلی کی ایک حقیقیتی صورت

تصوریت کے نظریۂ صداقت سے بحث کرتے وقت دو اساسی سوالات میں امتیاز کیا گیا تھا: کونسے تیقنات صحیح ہیں؟ اور صداقت کیا ہے؟ اور یہ بتلایا گیا تھا کہ فلسفے کے لیے دوسرا سوال زیادہ بنیادی ہے، تصوریت اس کا جواب، حقیقت کے ساتھ،

ہمارے تیقنات کے داخلی ربط والے نظریے سے دیتی ہے۔ سیامول الگزنڈر نے ربطِ داخلی والے نظریے کی ایک دلچسپ صورت پیش کی ہے جو حقیقیتی مابعد الطبیعیات کی اس مخصوص نوع کے مطابق ہے جس کی اوپر توضیح ارتقائے بارز کے نام سے کی گئی۔ ان دو سوالات پر جن کا ابھی ذکر ہوا الگزنڈر ایک تیسرے سوال کا اضافہ کرتا ہے: وہ اضافات کیا ہیں جو کسی سائنس کے قضایا کے درمیان پائی جاتی ہیں اور جن کی وجہ سے وہ ایک منتظم شکل اختیار کر لیتے ہیں؟ وہ مانتا ہے کہ یہ سوال منطق کا ہے لیکن اس کو یہ بھی اعتراف ہے کہ صداقت کی ماہیت کا فلسفیانہ سوال ہی دراصل ایک بنیادی سوال ہے۔

اس سوال کا جواب دینے میں الگزنڈر طبیعی علوم کے غیر ذہنی واقعات اور ان کے ساتھ پائے جانے والے ذہنی واقعات میں تمیز کرتا تھا۔ اول الذکر کو وہ تیقنات و قضایا کہتا ہے۔ ذہن ان سے مطلع ہوتا ہے ثانی الذکر ذہن کے اعمال ہیں: یہ یقین کے معروضات نہیں بلکہ یہ خود حکم ہیں" یا فعل حکم کے مافیہ ہیں" ذہن ان قضایائے ذہنیہ سے "متمتع" ہوتا ہے جو علم کہ انھیں ایک نظام میں مرتب کرتا ہے وہ نفسیات ہے۔ مطلع اور متمتع ہونے، اور ان کے مطابق قضایا کے مختلف اقسام ہیں، جو فرق و امتیاز قائم کیا گیا ہے۔ وہ نہایت اہم ہے کیونکہ اس صورت میں الگزنڈر کے لیے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ صداقت کے دو بالکل مختلف اقسام کو مانے۔ ایک تو ان تیقنات کی صداقت ہے جن سے ذہن مطلع ہوتا ہے، دوسرے ان تیقنات کی صداقت ہے جن سے وہ متمتع ہوتا ہے ہم صداقت کی پہلی قسم پر ذرا تفصیل سے غور کریں گے اور پھر اختصار کے ساتھ دوسری قسم کی توجیہ کریں گے۔

ذہن خواہ کسی موضوع سے مطلع ہو، الگزنڈر مانتا ہے کہ اس موضوع کی باطنی ساخت ہی سے اس امر کا تعین ہوتا ہے کہ آیا کوئی یقین صحیح بھی ہے۔ جب اس پوری ساخت سے کسی یقین کی تائید ہوتی ہے تو وہ یقین صحیح ہوتا ہے۔ اسی لیے قضایائے صحیحہ کو حقیقی

کہا جا سکتا ہے لیکن" ان کی صداقت ان کی حقیقت سے مختلف ہوتی ہے: صحیح قضایا کی صداقت و حقیقت کے فرق کو سمجھانے کے لیے الکزنڈر ذہنوں کے معاشری اکنس کا ذکر کرتا ہے۔ "حقیقت کی رہبری" لیکن ساتھ ہی "ذہنوں کے تصادم" سے کسی حقیقیت سے متعلق تیقنات کا ایک مجموعہ تو قبول کر لیا جاتا ہے لیکن دوسرا رد کر دیا جاتا ہے۔ اس طرح ربط داخلی ان تیقنات کے درمیان ربط ہے جس کا تعین مشاہدہ کرنے والے ذہنوں کے ایک مجموعے سے ہوتا ہے۔ جن تیقنات کو مشاہدہ کرنے والوں کا ایک اجتماع ایک دوسرے کے ساتھ انیز حقیقت کے ساتھ متوافق پاتا ہے وہ صحیح ہوتے ہیں لہٰذا صداقت و حقیقت ایک نہیں، "تاہم صداقت" وہ حقیقت ہے جو ذہنوں کی ملکیت ہے: خود الکزنڈر کے الفاظ میں اس مطلب کو اس طرح ادا کیا جا سکتا ہے "تیقنات کی ایک ترتیب و تنظیم ہوتی ہے، ان کا ایک مجموعہ تو بذات خود حقیقی ہوتا ہے اور دوسرے کا ایک مختلف حقیقت سے تعلق ہوتا ہے۔ لیکن یہ امتیاز اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب بہت سارے ذہنوں کا تصادم" یا اشتراک عمل ہوتا ہے، اور حقیقت یا حقیقی قضایا اسی وقت صحیح ہوتے ہیں جب یہ ان ذہنوں سے اضافت رکھتے ہیں جو حقیقت کے مالک ہوتے ہیں اور کاذب ذہنوں کی تخلیقات ہیں جو حقیقت کے زیر حکم ہیں۔ علاوہ ازیں یہ جس اضافت کیطرف دلالت کرتے ہیں وہ انفرادی ذہن بحیثیت فرد نہیں بلکہ انفرادی ذہن کا وہ پہلو ہوتا ہے جو وہ اجتماعی ذہن کی طرف اختیار کرتا ہے، یعنی وہ انفرادی ذہن جو ایک معیاری ذہن کی حیثیت رکھتا ہے۔ جو ذہن صداقت رکھتا ہے صرف اسی حد تک رکھتا ہے جس حد تک کہ مختلف ذہن اجتماعی طور پر صحیح تیقنات کے کل نظام کی تشکیل میں حصہ لیتے ہیں؛ اور جو ذہن کہ غلطی میں مبتلا ہے وہ اس حد تک عقلی جماعت کا راندہ[1] ہے:

---

[1] : دیکھو ایس۔ الکزنڈر کی کتاب SPACE-TIME AND DIETY (مکان۔زمان والوہیت (میاکملن) جلد دوم صفحہ ۲۵۸۔

ذہنی قضایا کی صداقت اپنی تکمیل میں ان قضایا کی صداقت سے پیچھے ہوتی ہے جن پر ذہن مطلع ہوتا ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اپنی تصدیقات میں صداقت و کذب کو پا سکیں ہمیں خارجی معاملات کے تیقنات کی صداقت و کذب سے کسی قدر مانوس ہونا چاہیئے اور کافی اچھی طرح متمدن ہو جانا چاہیئے۔ ذہن کی صداقت ہماری اس خواہش کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ ہم اپنے بنی نوع سے اختلاط پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ اس اعتراض کے جواب میں کہ تمتعات، محض ذاتی ہوتے ہیں، لہٰذا وہ صداقت و کذب کے قابل نہیں، برخلاف ان قضایا کے جن سے ذہن مطلع ہوتا ہے، اور جن میں مسلمہ طور پر وہ حصہ لیتا ہے، الکزنڈر کہتا ہے کہ باہمی اشتراک کی وجہ سے ہمارے تمتعات میں وسعت و عمق پیدا ہوتا ہے اور ہم اس قابل ہوتے ہیں کہ دوسروں پر یہ امر روشن کریں کہ ان کی ماہیت کیا ہے۔ ہم ایک ذہنی عمل کا دوسرے کے ساتھ مقابلہ کرنا سیکھتے ہیں اور یہ بھی سیکھتے ہیں کہ اپنا مقابلہ دوسروں کے ساتھ ان تجربات کی بنا پر کریں جو وہ ہمارے سامنے بیان کرتے ہیں۔ لہٰذا خالص ذہنی قضایا کا امکان پایا جاتا ہے اور نفسیات ایک ممکن علم ہے۔

منطق کا تعلق صداقت کی محض صوری حیثیت سے ہوتا ہے۔ وہ قضایا کے باہمی صوری توافق کی تحقیق کرتی ہے جس کا ان کے مضامین سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ یہ قضایا کے صُوَر کا علم ہے اور ان طریقوں سے بحث کرتی ہے جن کی رو سے قضایا کی مختلف صورتوں میں ترکیب پیدا کی جا سکتی ہے۔ تاکہ حقیقی توافق حاصل ہو سکے۔ لہٰذا منطق صداقت کی ان حیثیتوں کا علم ہے جو ذہنی قضایا اور ان قضایا میں مشترک ہیں جس سے ذہن مطلع ہوتا ہے۔ یہ ایک عام علم ہے جس میں خارجی علوم مثلاً طبیعیات و حیاتیات، اور نفسیات کے محض ذہنی علم کے اصول شامل ہوتے ہیں۔ صداقت کے ربطِ داخلی کی یہ ایک مخصوص حقیقتی صورت ہے جس میں نظریۂ توافق صوری کی روح بھی شامل ہے اور جو ان قضایا کے ربط داخلی پر زور دیتی ہے جس سے حقیقت معلومہ کی تشکیل ہوتی ہے۔

۲- صداقت کے نظریۂ تطابق کی حقیقیتی صورتیں

(ا) رسل کے نظریات تطابق : برٹرنڈرسل نے ایک سے زیادہ مرتبہ یہ کوشش کی ہے کہ صداقت کے نظریۂ تطابق کی ایک متوافق حقیقیتی توجیہ پیش کرے۔ اس کی ابتدائی تصانیف میں اس نظریے نے اس تفریق یا امتیاز کی شکل اختیار کی تھی جو قضیے اور یقین میں پایا جاتا ہے۔ تیقن ایک ذہنی رابطہ ہے جو یقین کرنے والے کے لیے اشیار کو مربوط کرتا ہے، لیکن قضایا ان حدود پر مشتمل ہوتے ہیں جو ایک زیادہ معروضی وخارجی اضافات سے مربوط ہیں۔ یقین اس وقت صحیح کہلائے گا جب وہ کل واقعے کے حالات کو اسی ترتیب سے مربوط کرے جس ترتیب سے کہ خارجی اضافت ان کو یکجا مربوط کرتی ہے

اپنی کتاب (PROBLEMS OF PHILOSOPHY) (مسائلِ فلسفہ، سلسلۂ جامعۂ عثمانیہ) میں رسل تطابق کے اس تصور کو واضح کرنے کے لیے آتھیلو کے اس یقین کو مثالاً پیش کرتا ہے جس کی رُو سے ڈسڈیمونا کیاسیو سے محبت کرتی ہے۔ اس یقین کے صحیح ہونے کے لیے محبت کی اضافت کو ان دو حدود، ڈسڈیمونا اور کیاسیو، کو اسی طرح مربوط کرنا چاہیے جس طرح سے کہ یقین یا حکم کی اضافت نے ان کو اتھیلو کے ذہن میں مربوط کیا تھا چونکہ واقعہ اس ترتیب سے ان دو حدود کو مربوط نہیں کرتا، لہٰذا اتھیلو کا یقین غلط ہے۔ یہ واقعے کے مطابق نہیں۔

اپنی کتاب (PHILOSOPHICAL ESSAYS) (فلسفیانہ مضامین) میں رسل حکم اور ادراک میں فرق کرتا ہے۔ حکم ایک واقعہ یا خارجی قضیے کے ساتھ ذہن کی اضافت ہے، لیکن ادراک معروضِ واحد یا "امرِ خارجی" کے ساتھ ذہن کی اضافت ہے۔ یہ امورِ خارجیہ محض تصوری معروضات ہیں جیسے کلیات۔ جب ہم کسی معروض کا ادراک کرتے ہیں تو ہمیں علم بالادراک،

ہوتا ہے۔ ادراکی علم کی ان صورتوں میں غلطی نہیں ہو سکتی۔

علم بالادراک تمام تر صحیح ہوتا ہے۔ لیکن ہمیں خالص ادراک (مثلاً روشنی کا دیکھنا) اور حکم ادراک (مثلاً یہ روشنی جو میں دیکھ رہا ہوں آفتاب کی روشنی ہے) میں تمیز کرنا چاہیے۔ ادراک کے احکام یا تصدیقات غلط ہو سکتے ہیں، لیکن یہ اتنے غلط نہیں ہوتے جتنے کہ وہ پیچیدہ تصدیقات جو کسی کے سامنے اپنے تجربات بیان کرنے میں استعمال ہوتے ہیں۔ اس قسم کے علم کو رسل علم بالبیان کہتا ہے، اور یہ غلط ہو سکتا ہے۔ بیانات پیچیدگی میں، بہرحال مختلف ہوتے ہیں۔

اپنی کتاب (PHILOSOPHY) (فلسفے) میں، جو ۱۹۲۷ء میں شائع ہوئی، رسل نے صداقت وکذب پر بحث کی ہے، اور یہاں اس نے تطابق کا ایک مختلف نظریہ پیش کیا ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ نظریہ خام ہے لیکن وہ سمجھتا ہے کہ اس کا میلان صحیح جانب ہے۔ اس کی رائے ہے کہ صداقت وکذب کا اطلاق خصوصاً بیانات پر ہوتا ہے، اور بیانات کے دو قسم ہیں: موجودہ بیانات، اور گزشتہ بیانات۔ اول الذکر اس وقت صحیح ہوتے ہیں جب وہ موجودہ ادراک یا گزشتہ ادراک کی یاد کے مطابق ہوتے ہیں ثانی الذکر اس وقت صحیح ہوتے ہیں۔

جب ان توقعات کی جو ان سے پیدا ہوئے تھے موجودہ ادراک تصدیق کرتا ہے لہٰذا بیانات کا تیقنات سے قریبی تعلق ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ توقعات پیدا کرتے ہیں اور توقع کا احساس ایک جذبہ ہوتا ہے۔ بیان الفاظ کی وہ صورت ہوتی ہے جو اس غرض سے کہی یا لکھی جاتی ہے کہ وہ دوسرے شخص سے "سُنی یا پڑھی جائے" اس لیے بیانات کا مقصد "یقین پیدا کر کے" دوسروں کے کردار کو متاثر کرنا ہوتا ہے۔ اب صداقت کا اطلاق اولاً بیانات پر ہوتا ہے اور ثانیاً تیقنات پر۔ لیکن چونکہ الفاظ کی صورت ایک اجتماعی شے ہوتی ہے لہٰذا "صداقت کو اجتماعی ہونا چاہیئے"۔ بیان اس وقت صحیح ہوتا ہے جب

وہ ایک واقعے کے مطابق ہو۔ الفاظ کی صورت اس حالت میں صحیح کہلائے گی کہ اگر ایک شخص، جو زبان سے واقف ہے، الفاظ کی اس صورت تک اس وقت پہنچے جب وہ اپنے کو ایک ایسے ماحول میں پائے جو انھی آثار پر مشتمل ہو جو ان الفاظ کے معنیٰ ہیں اور یہ آثار اس میں اس قدر قوی ردِ عمل پیدا کریں کہ وہ اُن الفاظ کے استعمال کرنے پر مجبور ہو جائے جو ان کی تعبیر کرتے ہیں۔ مثلاً یہ قضیہ کہ "گاڑی کنگ کراس سے دس بجے چھوٹتی ہے" صحیح ہوگا اگر ایک شخص یہ کہنے پر مجبور ہو کہ 'اب دس بجے ہیں، یہ کنگ کراس ہے اور میں دیکھ رہا ہوں کہ گاڑی چھوٹ رہی ہے' ماحول الفاظ پیدا کرتے ہیں اور جو الفاظ ماحول سے پیدا ہوتے ہیں (اگر وہ بیانات ہیں) صحیح ہوتے ہیں" صفحہ ۲۶۲)۔

یہ صداقت کے نظریۂ تطابق کا وہ جدید ترین بیان ہے جو رسلؔ نے پیش کیا ہے۔

(ب) نظریۂ تطابق کا وہ بیان جو ایٹنؔ پیش کرتا ہے:۔ (الف ایم ایٹن) نے اپنی کتاب (SYMBOLISM AND TRUTH) (علامتیت و صداقت) میں نظریۂ تطابق کا ایک زیادہ اصطلاحی اور تفصیلی بیان پیش کیا ہے۔ اس کی رائے میں صداقت کی اس وقت تک تعریف نہیں کی جاسکتی جب تک کہ وہ حقیقت یا وجود کے طرف اشارہ نہ کرے، لیکن ہمیں وجود اور صداقت دونوں کے محدود تصورات استعمال کرنے چاہئیں، اور بعد کے تنقیدات و اکتشافات کی روشنی میں ان تصورات کو بدلنے کے لیے تیار رہنا چاہیے۔ صداقت و کذب بالخصوص علائم سے متعلق ہوتے ہیں اور حقیقت کی دلالت سے بھی۔ جب ہم علائم کی بامعنی صورتوں کی تعبیر کرتے ہیں اور ان کو حقیقت کے مطابق پاتے ہیں تو ہمیں صداقت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن تصورات وہی نہیں جو موجودات ہیں اور جن کی طرف یہ اشارہ کرتے ہیں۔ ان میں صرف عینیت صورت پائی جاتی ہے یعنی نظام تصورات کی صورت اور ان اشیا کے نظام کی صورت جس کے یہ مطابق ہے۔ وہی ایک ہوتی ہے۔ ایٹن کے الفاظ میں: "یہ خیال کہ فکر کی صورت ان علائم میں پائی

جاتی ہے جو وہ اپنے اظہار کے لیے استعمال کرتی ہے، اور یہ کہ یہی صورت حقیقی اشیاء کی دنیا میں، یا کم از کم ان حقیقی اشیاء میں جو ایک متوافق تجربے میں پیش کیے جا سکتے ہیں، پائی جاتی ہے؛ نیز یہ خیال کہ یہ حقیقی اشیا وہی نہیں جو تصورات ہیں تاہم صرف تصورات استعمال ہی سے سمجھے جاسکتے ہیں، اگو وہ اس طریقے سے' ادراک تک ہیں، غلط سمجھے جاسکتے ہیں یہ وہ خیالات ہیں جو صداقت کی اس تعریف کو کہ وہ تصورات و حقیقت کے تطابق کا نام ہے، کامل و سادہ معنی عطا کرتے ہیں..... صداقت لفظی معنی میں، علائم کی ایک خصوصیت بن جاتی ہے، کیونکہ قضایا د تصورات، جیسا کہ ذہن میں ان کا عمل ہوتا ہے، یا تو علائم ہیں یا علائم کے مجموعے"[1]۔

(ج) صداقت کے نظریۂ تطابق کی وہ توجیہ جو حقیقیت انتقادی کا ایک قائل پیش کرتا ہے سامنے آتی ہے۔ روجرز نے اپنی چھوٹی سی کتاب (WHAT IS TRUTH) (صداقت کیا ہے؟) میں نظریۂ تطابق کو پیش کیا ہے جو بالخصوص انتقادی حقیقیت کے ساتھ مخصوص ہے۔ وہ علمی موقعے کی چار حیثیتوں میں امتیاز کرتا ہے جن کو اس کی رائے میں ہر ایک کو تسلیم کرنا چاہیے: مستقل حقیقی معروض، شعوری کیفیت بحیثیت ایک حقیقی ذہنی وجود کے، معنی یا تصور، اور وہ ذہنی عمل جو تصور کو معروض کی طرف رجوع کرتا ہے۔ معنی وہی ہیں جو سنتیانا کے عین کا تصور ہے جس کو روجرز استعمال کرتا ہے۔

جبکہ روجرز ضروری سمجھتا ہے کہ معنی یا عین کی چند حالتوں میں امتیاز کیا جائے۔ اولاً معنی منفعل ہو سکتے ہیں یا فاعل، جس سے اس کی مراد اس فرق سے ہے جو ذہن میں کسی معنی کے ہونے اور اس معنی کے رکھنے میں پایا جاتا ہے۔ ثانیاً جو معنی کہ ہم رکھتے ہیں" وہ ایک خارجی شے کی طرف فعلی طور پر محول کیے جاتے ہیں"۔ اس معنی کے معنی کا تعلق شے سے ہوتا نہ کہ ذہن

---

[1]: دیکھو آر، ایم ایٹن کی کتاب SYMBOLISM AND TRUTH صفحہ ۱۷۸ (ہارورڈ یونیورسٹی پریس)

سے معنی کے ان دو مفاہیم سے (شعوری کیفیت کا مخصوص مافیہ، اور ایک مستقل حقیقی شے کا کلی بیان) ایک ناقابلِ تقسیم وحدت کی تشکیل ہوتی ہے اور یہ وحدت "عین" ہے۔ اب چونکہ یہ عین مخصوص نفسی یا شعوری کیفیت اور شے دونوں میں ایک ہوتا ہے، لہٰذا کہا جا سکتا ہے دونوں میں تطابق ہے گو دراصل ان میں بہت کم مماثلت پائی جاتی ہے، بلکہ کہنا چاہیے کہ سخت مغائرت، ہوتی ہے، مثلاً میں ایک گول میز کو گول دیکھتا ہوں، گولائی اس کے عین کا ایک حصہ ہوتی ہے؛ اسی اثنا میں میری شبیہ کا عین بیضوی ہو سکتا ہے، اس طرح سے مدرک ہو کر فاصلہ (جس کا تعلق شے کے عین سے ہوتا ہے) کا انحصار ذہنی کیفیت کی تحلیل میں ان خصوصیات کے ذریعے ہو سکتا ہے جو اس کی حقیقی ماہیت سے کہیں دور ہوتے ہیں۔" (صفحہ ۱۱) دراصل کسی خاص نفسی وجود کے ہونے کی ضرورت نہیں۔ نفسی یا ذہنی کیفیت محض اس یقین کا احساس ہو سکتی ہے کہ ہم ایک ایسے نقطے تک پہنچ جائیں گے جہاں ہمیں کوئی خاص تجربہ حاصل ہو گا جو اس عمل کو خوشی و کامیابی کے ساتھ ختم کر دے گا۔ اس طرح اس نظریے کی رُو سے فکر بے تمثال کا وجود ممکن ہے یعنی ایسی فکر کا جو کسی مخصوص نفسی تمثال کو، جو معنی کی حامل ہوتی ہے، نہیں رکھتی۔

روجرز اس نظریے کا اطلاق اولاً صحیح ادراک کی تعریف پر کرتا ہے۔ مثلاً سرخی جیسی صفت کے ادراک پر اگر ہم کسی لحظہ سرخی کے احساس کا تجربہ کر رہے ہیں اور اس تہیج کا جواب دینے پر مجبور ہوئے ہیں، تو ہم خود بخود جبلی طور پر اس شے کو جس کا ہمیں جواب دینا پڑا ہے۔ سرخی کی صفت سے متصف کرتے ہیں؛ اور اس شے سے آئندہ ہمیشہ کے لیے مراد ہو گی۔ جب بھی وہ یہ احساس ہم میں پیدا کرے گی۔ اس حالت میں نفسی کیفیت اور شے کا عین ایک ہی ہو گا اور یہی چیز ادراک کی تمام حالتوں کے لیے صحیح ہو گی۔ نفسی کیفیت کی اس خصوصیت کو (جو ذہن کی اپنے تصورات میں مراد ہوتی ہے) درحقیقت اس قابل ہونا چاہیے کہ وہ اس شے کی خصوصیت کے ساتھ ایک ہو جائے جس کی طرف وہ محول کی گئی ہے، ورنہ اس حد تک

ہمارا علم غلط ہو گا؛ اگر ان دونوں حالتوں میں عین وہی ہو، تو جن اشیا میں یہ مماثل عین پائے جائیں وہ ایک دوسرے کے مطابق ہوں گے" صفحہ ۶۸۔ اس کے بعد روجرز اس نظریے کا حافظے پر اطلاق کرتا ہے جہاں ہمیں "کسی شے کی حقیقی ماہیت" کی از سرِ نو تعمیر کرنی پڑتی ہے۔ اس قسم کی تعمیر میں ہمیں اس وقت تک ناامیدی ہوتی ہے جب تک کہ ہم اس تجربے کا اعادہ نہ کر سکیں جہاں سے ہم نے ابتداءً اس تصور کو حاصل کیا تھا۔ روجرز اس نظریے کا اطلاق دوسرے دن کے جذبات کے علم پر کرتا ہے اور خوف کو مثال کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ ہم دوسروں کے خوف سے اسی وقت واقف ہو سکتے ہیں۔ جب ہم اس کی توجیہ اپنے ہی خوف کے تجربے سے کرتے ہیں۔ پھر روجرز اس نظریے کا اطلاق خارجی دنیا کے تیقنات پر کرتا ہے۔ ان تمام اطلاقات میں وہ اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ عین کی وحدت (جو نفسی کیفیت اور اس شے میں جس کی تصدیق یا حکم کی وجہ سے تحدید ہوتی ہے، ایک ہوتا ہے) ہی کی وجہ سے علم کا امکان پایا جاتا ہے اور یہ تطابق ہے۔ اس کا اطلاق ہمارے اضافات کے علم پر بھی ہوتا ہے: "جب تک کہ اضافت کی تعبیر کسی اضافت کے تجربے میں نہیں ہوتی، یہ لفظ بظاہر بے معنی بن جاتا ہے، اور صرف اس مفرد حصے کے سوا کہ یہ خصوصیت جس کا اس طرح اظہار کیا گیا ہے کسی نہ کسی طرح حقیقی دنیا سے تعلق رکھتی ہے، ہمیں اس دعوے کی کوئی دلیل یا بنا نہیں ملتی کہ ہم دنیا کی اضافتی تعمیر کو جانتے بھی ہیں" (صفحہ ۱۴۰)۔ اس امر کے ثبوت کے لیے کہ کوئی چیز ایسی بھی پائی جاتی ہے جس کو طبیعی وجود یا فطرت کہتے ہیں، روجرز فہم عام کے اس پہلو پر بھروسہ کرتا ہے جو ہم کسی طوفان یا سیلاب کے مقابلے کے وقت اختیار کرتے ہیں۔ "ایسے تجربات کے وقت" ہم اس عملی یقین کی مخالفت نہیں کر سکتے کہ ایسی چیزیں اور ایسی قوتیں بھی پائی جاتی ہیں، جو اپنے وجود میں ہم سے ماورا ہیں اور جو ہماری متصرف ذات کی قطعی تحدید کرتی ہیں" اور اسی طرح وہ وجود نفسی یا ذہن کو ثابت کرنے کے لیے فہم عام پر بھروسہ کرتا ہے۔ جب ہمیں کسی شوخ رنگ کا احساس ہوتا ہے، یا دانت کی تکلیف اور درد کا یا کسی قومی جذبے

کا تو ہم اس واقعے کا انکار نہیں کر سکتے کہ "یہاں ایک ایسا وجود، مواد، کھلا واقعہ ہے جس کی تحویل نہ تو اضافات میں ہو سکتی ہے اور نہ فعلیتوں میں اور نہ ہی فلسفیانہ حیلوں میں، جو جدلیات کی قطعیت کو بچانے کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں"۔ اور چونکہ فہم عام ہمیں فطرتاً ذہن کو انتہائی وجود ماننے پر مجبور کرتی ہے، لہٰذا ان کے درمیان اعیان کی وحدت کے ذریعے مطابق پیدا کرنا ہی مسئلۂ صداقت کا واحد حل ہے[۲]۔

۳- ایک قائل حقیقیت کا انکار صداقت

مسئلہ صداقت پر غور و خوض کرنے کی وجہ سے بعض حقیقیہ کو یقین پیدا ہو گیا ہے کہ اس مسئلے کا واحد حل یہ ہے کہ اس امر سے انکار ہی کر دیا جائے کہ صداقت جیسی کوئی چیز وجود بھی رکھتی ہے۔ ان کا یہ دعویٰ ہے یہ انکار ہی صداقت کا صحیح نظریہ ہے۔ حقیقیہ کی صداقت کا یہ ایک عجیب استبعاد پسند نظریہ ہے۔ اس انتہائی نظریے کا بہترین نمائندہ تھیوڈور ڈی لاگیونا تھا جس کی بے وقت موت کی وجہ سے امریکی فلسفے کو سخت نقصان پہنچا۔ ایک مضمون میں (جو شاید اس کا آخری مضمون تھا جس کو اس نے اشاعت کی خاطر لکھا تھا) ڈی لاگیونا نے اس نقطۂ نظر کی حمایت کی ہے۔ وجودِ حقیقی کے علم کو وہ ایک وہمی یا خیالی چیز قرار دیتا ہے۔ "تمام غور و فکر کی ابتدا انسانی تعصبات اور اعتباری توقعات سے ہوتی ہے جن کو فکر حق بجانب ثابت کرنا چاہتی ہے۔ ہم ایک یقین کی تائید دوسرے تیقنات کی طرف رجوع ہو کر کرتے ہیں"۔ "ایک ہی معیار ہوتا ہے"، اور "اس مبہم و متغیر معیار کو ہمارے عام تیقنات فراہم کرتے ہیں"۔ اور آگے چل کر وہ کہتا ہے۔ "دو نسلوں سے فلاسفہ کی ایک اہم مصروفیت یہ رہی ہے

---

[۲]: روجرز کے نظریۂ صداقت پر میں نے جو تنقید اپنی کتاب PRINCIPLES OF REASONING (اصولِ استدلال) میں کی ہے، اس کو دیکھو۔ اشاعتِ ثانیہ صفحہ ۱۲۵ اور اِبعد۔

کہ صداقت کی ماہیت کو دریافت کریں۔ بغیر کسی سوال یا شک کے یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ صداقت کی کوئی ماہیت بھی ہوتی ہے، یعنی ایک خصوصیت مشترکہ پائی جاتی ہے جس کو تمام قضایائے صحیحہ رکھتے ہیں اور تمام قضایائے کاذبہ نہیں رکھتے۔ میرا یہ یقین ہے کہ یہ مفروضہ بے بنیاد ہے۔ صداقت کی کوئی ماہیت نہیں، اور کوئی ایسی خصوصیت نہیں جو تمام صحیح قضایا میں مشترک ہو اور ان کے ساتھ مختص ہو۔ میرا یقین ہے کہ صداقت ایک ایسا لفظ ہے جو صرف "استعمال" ہی میں معنی دیتا ہے۔ جب کسی قضیے کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ صحیح ہے تو ہم جانتے ہیں کہ اس کہنے کا کیا مطلب ہے، لیکن جہاں تک کہ میں اس معاملے کو سمجھا ہوں، میری رائے میں عام صداقت کے کوئی معنی نہیں[۱]، نظریۂ صداقت کی کوئی جگہ نہیں"۔ ڈی لاگیونا کہتا ہے کہ یہ شبہ کہ صداقت کا وجود ہی نہیں پایا جاتا۔ اس کے دل میں اس لیے پیدا ہوا کہ اس نے تجربیت اور تصوریت مطلقہ کے حامیوں کا طویل مناقشہ دیکھا جو "محض لاطائل الزامات اور مکرر بیانات میں جا کر ختم ہو گیا"۔ ڈی لاگیونا یہ تک کہتا ہے کہ دونوں فریق "انتہائی تناقضات کے ارتکاب کے مجرم ہیں" اور مناقشہ ایک وہمی شے کے متعلق تھا۔

۴- ایک قائل حقیقیت صداقت کا وہ نظریہ پیش کرتا ہے جو کثرتیت پر مبنی ہے۔

جے۔ لووَن برگ کہتا ہے کہ وہ ایک "بے یقین" حامی حقیقیت ہے۔ مسئلۂ صداقت کا ایک نہایت دلچسپ اور اصل نظریہ پیش کرتا ہے جو کثرتیت پر مبنی ہے اس کا دعویٰ

---

[۱]: دیکھو تھیوڈور ڈی لاگیونا کا مضمون (CONTEMPORARY AMERICAN PHILOSOPHY) (ہمعصر امریکی فلسفہ میں)، جلد اول صفحہ ۴۱۲ (میاکملن کمپنی)

ہے کہ "صداقت کی جڑیں چارگونہ" ہیں، اور قدیم (کلاسیک) نظریات میں سے ہر ایک نظریے کی نمائندگی ایک ایک جڑ سے ہوتی ہے۔

وہ اپنی توضیح کا آغاز ماہیت تصدیق کی تحلیل سے کرتا ہے، اس کو وہ فلسفے کے نہایت مشکل مسائل میں سے ایک مسئلہ قرار دیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تصدیق صداقت و حقیقت کی ایک درمیانی کڑی ہے: "یہ تلاشِ حقیقت میں صداقت کا ذریعہ ہے۔" لیکن یہ کسی طرح سادہ نہیں۔ وہ ایک مرکب کل ہے جو چار اجزا میں قابلِ تحلیل ہے:۔

۱۔ ہر تصدیق کسی شخص کے یقین کا اظہار ہوتی ہے۔ یہ شخصی حیثیت تصدیق کی ماہیت کا ایک اہم حصہ ہے اور اس کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

۲۔ ہر تصدیق اس یقین کا جس کا یہ اظہار ہے "ایک عقلی بیان ہے": وہ یقین کے معنی کے ظاہر کرنے کے لیے علائم کا استعمال کرتی ہے۔ اس لیے یہ تصدیق کی صوری حیثیت ہے۔

۳۔ تصدیق وہ ہے جس پر ایک شخص یقین کرتا ہے اور وقوف کے نتیجے کے طور پر اس کا اقرار کرتا ہے، اور یہ وقوف تصدیق کی علمی حیثیت ہے۔

۴۔ ہر تصدیق اس شے کا بیان ہے جس سے یقین کرنے والا واقف ہے، جو یا تو ایک معروض ہے یا ایک موقع بیان تصدیق کی مادی حیثیت ہے۔ لُوِدَن برگ کی رائے ہے کہ ہر بامعنی "تصدیق میں یہ چاروں حیثیتیں ہمیشہ موجود ہوتی ہیں: یہ قابلِ امتیاز ہیں لیکن قابلِ انفصال نہیں"۔

اگر اب ان چاروں حیثیتوں سے کسی ایک کی تجرید کر لی جاتی ہے اور اسی کو کل تصدیق بنا دیا جاتا ہے تو ہمیں صداقت کا ایک نظریہ حاصل ہوتا ہے اور اسی طریقے سے صداقت کے چاروں نظریوں میں سے ہر ایک نظریہ پیدا ہوتا ہے۔ صداقت کا نتیجیتی نظریہ یقین کو مرکزی قرار دیتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے "وہ یقین جس کا نفاذ موثر بالعمل ہو صحیح طور پر موثر قرار دیا جاتا ہے": یہاں عملیت معیار قرار پاتی ہے۔ چونکہ یہ نظریہ صحیح طور پر ظرف پر زور

دیتا ہے، اس لیے لوِدَن برگ اس کو صداقت کا ظرفی نظریہ کہتا ہے۔ صداقت کا صوری توافق والا نظریہ تصدیق کے صوری حیثیت کی تجرید کرتا ہے۔ اس کی رو سے وہ قضایا یا تیقنات صحیح ہیں جو ایک دوسرے سے "موافقت" رکھتے ہیں۔ یہاں صداقت قضایا کا ایک مستقل نظام ہے اور اسی وجہ سے لوِدَن برگ اس کو صداقت کا اسمی نظریہ کہتا ہے۔ لیکن جو لوگ وقوف کی حیثیت کو بنیادی قرار دیتے ہیں وہ صداقت کو "وقوف ہی کی ایک غیر منفک صفت" سمجھتے ہیں۔ یہ بداہت کا روایتی نظریہ ہے جس کو لوون برگ صداقت کا صفتی نظریہ کہتا ہے۔ کیونکہ یہ صداقت کو ایک صفت قرار دیتا ہے اور صفات کے نام وصفی ہوتے ہیں نہ کہ اسمی۔ روایتی نظریۂ تطابق صداقت کو تصدیق اور اس مواد کے درمیان ایک اضافت قرار دیتا ہے جس کا تصدیق میں اقرار کیا جاتا ہے۔ اس لیے وہ تصدیق کی مادی حیثیت کو تصدیق کی بنیادی ماہیت قرار دیتا ہے۔ لوِدَن برگ اس کو BI-PREPOSITIONAL اور وصلتی نظریۂ صداقت (HYPHENATED) کہتا ہے۔

ان ناموں کی صحت پر توجہ کیے بغیر ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہم جائز طور پر ان انواع میں سے صداقت کو کسی ایک کے ساتھ متحد کر کے دوسرے انواع کو اس سے خارج نہیں کر سکتے۔ لیکن ہم اس کو اسی وقت اچھی طرح تسلیم کر سکتے ہیں۔ جب ہم صداقت کو "مسلمہ" اور "حل" کے درمیان ایک نرم اور قابلِ تغیر اضافت۔ صداقت کی ایک درجے پر توضیح طریقے سے اس طرح توجیہ کی جاسکتی ہے کہ اس کو اضافت عملیت قرار دیا جاسکتا ہے، دوسرے درجے پر اس کو ربط داخلی، تیسرے پر بداہت، اور چوتھے پر تطابق: "متناقض آرا کے تنوع و اختلاف میں کونسی ایسی چیز ہے جو ہمیں اس قدر پریشان کرتی ہے؟ مجھے تو دنیا اور زندگی پر مختلف نقاطِ نظر سے نگاہ ڈالنے میں کسی قسم کا تردد نہیں ہوتا، اور مجھے شرم بھی نہیں محسوس ہوتی اگر میں ان تمام کو ایک کامل و مطلق تناظر میں جمع نہ کر سکوں..... اور میں کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتا کہ کوئی سخت انتخاب کروں یا ان کو ایک "اعلیٰ ترکیب" میں متحد کر دوں۔ میں ان تماموں

کو لتنے ہی مناسب اور اتنے ہی ضروری پاتا ہوں[1]۔ میں نے لوؔوَن برگ کے نظریے کو صداقت کا کثرتیتی نظریہ اس لیے کہا ہے کہ وہ اس رائے کی تردید کرتا ہے کہ صداقت کی کوئی ایسی بھی نوع ہو سکتی ہے جو مذکورۂ بالا چاروں انواع کو یکجا متحد کر سکے۔ اس کی رائے یہ ہے کہ یہ چاروں انواع ایک جیسی صداقت رکھتی ہیں اور فلسفی کو چاہیئے کہ ان کو ان کی ظاہری قیمت ہی پر قبول کرے اور کسی واحد نظریۂ صداقت میں ان کو ترکیب دینے کی کوشش نہ کرے۔ میں سمجھتا ہوں کہ لووَن برگ کے اس مباحثے سے یہ بات واضح ہے کہ یہ چاروں انواع ایک جیسی صداقت رکھتی ہیں اور فلسفی کو چاہیئے کہ ان کو ان کی ظاہری قیمت ہی پر قبول کرلے اور کسی واحد نظریۂ صداقت میں ان کو ترکیب دینے کی کوشش نہ کرے۔ میں سمجھتا ہوں کہ لووَن برگ کے اس مباحثے سے یہ بات واضح ہے کہ وہ نظریۂ تطابق کو دوسرے تین نظریوں سے صداقت کی کسی قدر اعلیٰ صورت قرار دیتا ہے، کیونکہ وہ ہر نظریے کو تجربے کے ایک مختلف درجے کے لیے صحیح سمجھتا ہے، اور اعلیٰ ترین درجہ تصدیق اور اس مواد کے درمیان تطابق قائم کرتا نظر آتا ہے جو اس تصدیق میں بیان کیا گیا ہے۔

۵۔ حقیقت اور خطا

طالب علم اب خطا یا غلطی کے ان مختلف نظریوں کو خود دریافت کر سکتا ہے جو صداقت کے ان مختلف نظریوں کے مقابل رکھے جا سکتے ہیں جن کی حقیقیہ نے حمایت کی ہے۔ الکزنڈر

---

[1]: دیکھو لووَن برگ کا مضمون (CONTEMPORARY AMERICAN PHILOSOPHY) میں جلد دوم صفحہ ۲، (میاکلن) اور اس کا ایک مضمون جس کا عنوان (THE FOUR FOLD ROOT OF TRUTH) ہے مندرجہ ذیل کتاب میں 'THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA PUBLICATIONS IN PHILOSOPHY) جلد دہم صفحہ ۲۰۱ تا ۲۴۱

کی رائے میں غلطی یا خطا" ہمیشہ صداقت سے ملی ہوتی ہے اور وہ ایک جزی صداقت ہے۔ ذہنی غلطی اس وقت ہوتی ہے جب "غلط تصدیق خود ذہن کا ایک حقیقی تمتع ہوتی ہے: رسل اور ایمن کے نزدیک غلطی کی وجہ یہ ہے کہ بیان یا مجموعۂ علایم اور اس حقیقت کے درمیان کوئی تطابق نہیں ہوتا جس کی طرف یہ اشارہ کرتے ہیں۔ روجرز کہتا ہے کہ "انتقادی حقیقت نے غلطی کی جو تعریف کی ہے وہ مختصراً یہ ہے: جب ہم کسی شے کو "جانتے" ہیں تو ہم ایک "عین" کو (یعنی کسی خصوصیت یا مجموعۂ خصوصیات کو) کسی حقیقت کے طرف منسوب کرتے ہیں جو علم کے فعل سے مستقل وغیر محتاج طور پر وجود رکھتی ہے اور چونکہ صداقت اس عین اور حقیقت کی اس خصوصیت کی وحدت ہے جس کے طرف اشارہ کیا گیا تھا، اس لیے غلطی اس وحدت یا اتفاق کے فقدان کو تعبیر کرتی ہے، یہ کسی تصوری خصوصیت کا ایک ایسی چیز کی طرف منسوب کرنا ہے جس کو ہم غلطی سے حقیقی فرض کر لیتے ہیں، یا یہ حقیقت سے غیر صائب خصوصیت کا صائب خصوصیت کی بجائے منسوب کرنا ہے[1]۔ ڈی لاگیونا کی انکار صداقت سے یہ لازم آئے گا کہ یا تو غلطی ہی نہیں یا تمام انسانی علم غلط ہے۔ لوؔوَن برگ کے نظریے کی رُو سے غلطی کی تعریف صداقت کے چاروں نظریات میں سے ایک نظریے کے لیے مختلف ہوگی، لیکن ہم یہاں ان تفصیلات میں نہیں پڑ سکتے۔

---

[1]: دیکھو آئے کے روجرز کی کتاب (ESSAYS IN CRITICAL REALISM) (میاکلن)

باب ۵

مسئلۂ بدن و ذہن کا حل حقیقت کی رو سے

حقیقیتی ہمہ روحیت

حقیقیتی ہمہ روحیت کا بانی مسلکِ فطریت کا مشہور فلسفی ڈبلیو۔ آر کلفرڈ تھا جو انگلستان میں پیدا ہوا (۱۸۴۵ء تا ۱۸۷۹ء)۔ اس نے احساسِ باطنی کو حقیقت کی اصل و ماہیت قرار دیا۔ جس شے کا ہم احساس کی حیثیت سے ادراک کرتے ہیں وہ دیکھنے والے کے لیے ایک عصبی یافت ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ ہمارے دماغ اور فطرت میں ایک تسلسل ہے، اور ہمیں اس کی باطنی رُخ کا تجربہ احساس کی حیثیت سے ہوتا ہے، اس لیے ہم اس تصور کو دماغ سے لے کر تمام فطرت تک وسیع کر سکتے ہیں اور ہر چیز کے متعلق یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ اس کی کنہ و ماہیت دراصل احساس ہے۔ تاہم یہ احساس فردِ انسانی کے ذہن کی طرح واحد دینوی شعور نہیں۔ فطرت کے متعلق ہمیں یہ قیاس کرنا چاہیے کہ وہ دراصل موادِ ذہن کے متفرق، سادہ چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں پر مشتمل ہے۔ ارتقا ان کو مختلف انواع کی وحدتوں اور ترکیب و اختلاط کے درجوں میں جمع کرتا ہے۔ کلفرڈ کا

یہ موادِ ذہن والا نظریہ بہت پھیلا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہی اس ہمہ روحیت کا اصلی ماخذ ہے جس کی ہمعصر حقیقیہ حمایت کرتے ہیں۔

گو ولیم جیمس نے کلفرڈ کے موادِ ذہن والے نظریے پر تنقید کی اور اس کو رد کر دیا، لیکن جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا ہے، وہ خود یہ مانتا تھا کہ جن موجودات کا کسی ذاتِ مدرک سے تجربہ نہیں ہوتا وہ خود تجربات کے حاصل کرنے کے قابل ہوتے ہیں (دیکھو اوپر صفحہ ۱۲۰) اس طرح وہ اپنے انتہائی تجربیت والے نظریے کی ایک ایسی توجیہ پیش کرتا ہے جو ہمہ روحیت پر مبنی ہے۔ سی آے اسٹرانگ نے جو جیمس کا پُرجوش مداح اور گہرا طالب علم تھا۔ اس خیال کو تکمیل دے کر ہمہ روحیت کا ایک متوافق حقیقیتی نظریہ پیش کیا ہے۔ اپنی جدید کتاب (ESSAY ON THE NATURAL ORIGIN OF THE MIND) (ذہن کے مبدأ فطری پر مضامین) (میکملن ۱۹۳۰ء) میں اسٹرانگ نے ان اعتراضات سے بحث کی ہے جو جیمس نے کلفرڈ کے موادِ ذہن والے نظریے پر عاید کیے تھے، اور بتلایا ہے کہ یہ اعتراضات وارد نہ کیے جاتے اگر جیمس اکات اور افعالِ وقوف اور معطیاتِ حواس کے درمیان امتیاز قائم کرتا۔ اسی لیے وہ کلفرڈ کے موادِ ذہن والے نظریے اور جیمس کی ہمہ روحیت میں توفیق و تلفیق پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

اسٹرانگ کی ایک ابتدائی زمانے کی کتاب (WHY THE MIND HAS A BODY) (ذہن بدن کیوں رکھتا ہے؟) (میکملن) سے ظاہر ہوتا ہے کہ کلفرڈ کا موادِ ذہن والا نظریہ ہمہ روحیت کی ایک متوازیتی صورت تھی، کیونکہ وہ شعور اور دماغ کے درمیان علی تعلق کے ہونے سے انکار کرتا تھا۔ یہ دو عمل بغیر ایک دوسرے کو متاثر کرنے کے ساتھ ساتھ جاری رہتے ہیں اور یہ سخت متوازیت ہے۔ اسٹرانگ کلفرڈ کے نظریے کو ہمہ روحیت کہتا ہے اور وہ فشنر اور خصوصاً پاؤلسن اور جی ایف اسٹارٹ کے رہن منت ہونے کا اعتراف کرتا ہے۔ وہ اس امر کا اضافہ کرتا ہے کہ "اس بارے میں میری بحث کی خصوصیت یہ ہے کہ میں

نے اس تصور کی تکمیل ذہنی علیت والے مفروضے کے حدود میں کی ہے۔" (دیباچہ)

اپنی ایک بعد کی کتاب میں (THE ORIGIN OF CONSCIOUSNESS) (مبدء شعور) اسٹرانگ مسئلہ ذہن و بدن کی دو اہم سوالات میں تحلیل کرتا ہے: (۱) کیا ذہن و بدن ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں، اگر ایسا ہے تو ان کے علّی اثر کی جہت کیا ہے؟ یہ علیت کا سوال ہے؛ اور (۲) بحیثیت موجودات ذہن و بدن کا کیا تعلق ہے؟ یہ وجودیاتی سوال ہے۔ روایتی نظریات کا زیادہ تر تعلق پہلے سوال سے رہا ہے، چنانچہ متوازیت علّی اثر کا انکار کرتی ہے؛ اور مادیت، اپنے اس نظریے میں کہ دماغ شعور کو پیدا کرتا ہے۔ یک جانبی اثر کا دعویٰ کرتی ہے اور تعاملیت دو جانبی تاثر پر اصرار کرتی ہے۔ ہمہ روحیت زیادہ تر دوسرے سوال سے تعلق رکھتی ہے۔ اس لیے، جیسا کہ ہم نے تصوریتی ہمہ روحیت کی بحث میں پڑھا ہے، ایک شخص ہمہ روحیت کا قائل ہو سکتا ہے اور ساتھ ساتھ بدن و ذہن کے رابطۂ علی کے مختلف نظریات کو مان سکتا ہے۔

تاہم علّی مسئلے پر بحث کرتے ہوئے اسٹرانگ ہمہ روحیت کو تعاملیت، مادیت اور متوازیت سے ایک علیحدہ نظریہ قرار دیتا ہے۔ وہ ہمہ روحیت کی خصوصیت کے ساتھ سفارش کرتا ہے۔ کیونکہ یہاں تینوں نظریات کی ایک اعلیٰ ترکیب ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے: "جس وقت میری دوسری کتاب لکھی گئی میں جانتا تھا کہ یہ چوتھا نظریہ متوازیت کی تلفیق، اگر تعاملیت سے نہیں تو کم از کم تعاملیت کی ایک نوع سے ضرور کرتا ہے۔ کیونکہ گو اس کی رو سے، ذہن (جیسا کہ متوازیت کا دعویٰ ہے) دماغ پر ہرگز عمل نہیں کرتا (کیونکہ یہ خود وجود ہے یا وجود کا ایک حصّہ جو بطور دماغ ظہور پذیر ہوا ہے۔

نہ: جینوا میں ۱۹۰۴ء میں فلسفے کی بین الاقوامی کانگرس کے دوسرے اجلاس میں اسٹرانگ نے خطبہ پڑھا تھا۔ جس کا مضمون یہ تھا (QUELGUES CONSIDERNATIÓNS AND LE PANPSYCHISME) (ہمہ روحیت پر چند تبصرات) اس میں اس نے انگریز فلسفی (قائل ہمہ روحیت) الفرڈ بیارٹ کے رہین منت ہونے کا اعتراف کیا ہے۔ دیکھو بیارٹ کی کتاب (PHYSICAL METEMP IRIC)

تاہم یہ ان موجودات کے ساتھ ضرور تعامل قائم کرتا ہے جو بدن کے غیر دماغی حصے کے طور پر پیدا ہوتے ہیں اور ہرگز موثر یا فعال نہیں ہوتے۔ اس لیے نفسی فاعلیت کا (جس کی تعاملیت قایل ہے) مضبوطی کے ساتھ استحکام ہو جاتا ہے۔ جب سے کہ میری کتاب شائع ہوئی ہے۔ یہ بات صاف طور پر میری سمجھ میں آگئی ہے کہ اگر وہ چیز جس کی طرف ہم اشارہ کرتے ہیں ذہن یا روح، بحیثیت ایک وجود کے نہیں بلکہ شعور کے ہے یعنی بحیثیت فعلیت وقوف کے تو اس بارے میں 'شعوری مشین والے' نظریے کا بیان صحیح ہے' اور اس کی ہمارے چوتھے نظریے کی رو سے دوسرے دو نظریات سے تلفیق بھی ہوتی ہے: شعور (تامل کا معطیہ نہیں بلکہ تغافل) درحقیقت دماغ یا اس شے کے عمل کا جو بطور دماغ ظہور پذیر ہوا ہے، 'ایک انفعالی نتیجہ ہے اور اتنا ہی جامد عدیم الحرکت و غیر موثر ہے جتنا کہ ایک نہایت ترقی یافتہ مادہ پرست چاہتا ہے اس طرح ہمہ روحیت کا نظریہ دوسرے تینوں علّی نظریات کو اپنے اندر جمع کرتا اور ان کی تلفیق کرتا ہے' اور یہ ایک نفسی طبیعی نظریے کے لیے کوئی معمولی بات نہیں ہے (صفحہ ۳ و مابعدہ)

تاہم دوسرے مسئلے کو ہمہ روحیت کسی اور نظریے سے زیادہ بہتر طریقے پر حل کرتی ہے اور اس مسئلے کا حل بہ نسبت علّی مسئلے کے حل کے نفس و بدن کے مسئلے کے حل کے لیے زیادہ اہم بھی ہے۔ اسٹرانگ اس امر کا اعتراف کرتا ہے کہ اس کی ابتدائی کتاب میں اس مسئلے کا جو اس نے جواب دیا تھا وہ بہت زیادہ تصوریت پسند تھا۔ اپنی بعد کی کتاب میں ادراک بدیہی کے نظریے کے بجائے ادراک استحضاری والے نظریے کو رکھ کر وہ اس قابل ہوا کہ اپنے نظریے کے تصوریتی رجحان کو دور کر دے اور ہمہ روحیت کی ایک متوافق حقیقی صورت پیش کرے، چنانچہ وہ کہتا ہے:

مروجہ طریقے کی بنا پر میں یہ خیال کیا کرتا تھا کہ شعور ذہن کا جوہر ہے، لیکن اب میں یہ دیکھتا ہوں کہ ایک شے، جس کو مجھے احساس کہنا چاہیے اور جو موادِ ذہن کے سوا کچھ نہیں، ذہن کا جوہر ہے' اور شعور اس کا محض وظیفہ ہے۔ جو شے ہمیں تامل سے معلوم ہوتی ہے۔ وہ شعور نہیں بلکہ احساس ہے" (صفحہ ۱۱) اس بیان سے ظاہر ہے کہ اسٹرانگ کا نقطۂ نظر یا دِسن

کی قسم کی ہمہ روحیت کی بہ نسبت کلفرڈ کے موادِ ذہن والے نظریے سے زیادہ قریب ہے۔ اس کی تصدیق اس کے اس مزید بیان سے ہوتی ہے: اگر اس نظریے کو ماننا ہے تو یہ کہنے کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ روح ایک ساتھ روحانی بھی ہے اور ممتد بھی" (صفحہ ۱۲) موجودہ زمانے میں اسٹرانگ مانتا ہے کہ وجود صرف ایک شے کا ہے، اگر اس پر باطن سے نظر ڈالی جائے تو وہ احساس ہے، اور اگر خارج سے دیکھا جائے تو ایک دماغی عمل: اس نظریہ (ہمہ روحیت) کی اصل ماہیت یہ ہے کہ اس وجود کو جو ادراک جو اس سے ہمیں ہوتا ہے (اور ادراک کے وقت عمل دماغی نظر آتا ہے)۔ اس وجود سے ایک کر دیتا ہے جس کا ہمیں تامل سے علم ہوتا ہے: (صفحہ ۱۲) اس طرح دیتا ہے جواب اسٹرانگ دوسرے سوال کا، اور یہ ہمہ روحیت کی حقیقی صورت کی ایک کامل تفصیل ہے۔

یہ امر دلچسپی سے خالی نہیں کہ اے ایس اڈنگٹن اپنی کتاب (THE NATURE OF THE PHYSICAL WORLD) (طبیعی دنیا کی ماہیت) میں کلفرڈ کے موادِ ذہن والے نظریے کی تائید کرتا ہے۔ وہ پسندیدگی کے ساتھ کلفرڈ کے اس مشہور مقولے کو پیش کرتا ہے: احساسات کا تسلسل جو شعور انسانی کی تشکیل کرتا ہے وہ حقیقت ہے جو ہمارے ذہنوں میں انسان کے دماغ کا ادراک پیدا کرتا ہے: اڈنگٹن کہتا ہے کہ جس کا ہمیں طبیعی صورت میں تجربہ ہوتا ہے اگر ہم اس کے مبدا کی یہ توجیہ کریں کہ اس کی "فطرت ایسی ہے کہ وہ خود کو ذہنی فعلیت کی حیثیت سے ظاہر کرنے کے قابل ہے" یا "کچھ ایسی روحانی فطرت رکھتی ہے کہ اس کی اہم خصوصیت فکر ہے: تو ہم اپنے کو حق بجانب پائیں گے۔ یہ ایک عجیب وغریب واقعہ ہے کہ فطرتِ

---

[1]: اے او لوجائے نے اپنی کتاب (THE REVOLT AGAINST DUALISM) (ثنویت کے خلاف بغاوت) میں (صفحہ ۲۷۰ ومابعدہ پر) (اوپن کورٹ کمپنی) میں اس عبارت کو زیادہ تفصیل سے نقل کیا ہے اور اس پر تنقید کی ہے۔ کلفرڈ کی عبارت کو لوجائے نے صفحہ ۲۷۱ (نوٹ) پر نقل کیا ہے)

طبیعی کی جدید توجیہات زیادہ تر ہمہ روحیت پر مبنی ہیں اور اس کے برخلاف حیات نفسی کی جدید توجیہات زیادہ تر کرداریت پر منحصر ہیں اور مخالف روحیت۔ ممکن ہے کہ یہ واقعہ کیہولر کے دعوے کی تائید کرے کہ عنقریب ذہن وبدن کے رابطہ کے متعلق ایک عظیم الشان انکشاف ہونے والا[2] ہے۔

۲- جدید حقیقیت کے حامیوں کا عمودی تراشس والا نظریہ

ای بی ہولٹ نے بدن وذہن کے تعلق کا وہ نظریہ پیش کیا ہے جو امریکہ کی جدید حقیقیت کے ساتھ مخصوص ہے وہ اپنی کتاب (CONCEPT OF CONSCIOUSNESS) (تصورِ شعور) میں اپنے اس دلچسپ نظریے کے ماخذ کا ذکر کرتا ہے۔ ایک ماخذ تو جرمن فلسفی اویناریس کے تصانیف ہیں جس کا "تجربۂ محض والا فلسفہ" اپنی تعمیر اس بنیاد پر قائم کرتا ہے کہ باطنی وخارجی تجربے میں کوئی فرق وامتیاز نہیں۔ حقیقیتِ جدیدہ کے قائل اس انکار میں اویناریس کے ہم زبان ہیں۔ ماخ کی کتاب (ANALYSES OF SENSATION) (تحلیل احساسات) بالخصوص "مخالف مابعد الطبیعیات مقدمات" اور جیمس کے مضامین جو دوبارہ کتاب کی شکل میں بعنوان (ESSAYS IN RADICAL EMPIRICISM) (مضامین انتہائی تجربیت) شائع ہوئے، وہ دوسرے ماخذ ہیں جن کا ہولٹ خصوصیت کے ساتھ ذکر کرتا ہے۔ جیمس کی کتاب میں اساسی تصور وہ مواد ہے، جس کو وہ "تجربۂ محض" کہتا ہے جس میں تمام سریع الزوال اشیاء کی تشکیل ہوتی ہے۔ جن میں متفرق انسانی شعور بھی داخل ہیں۔

---

[2]: دیکھو ڈبلیو کیہولر (W.KOHLER) کا مضمون ایل ریویو میں YALE REVIEW جلد ۹ صفحہ ۵۶۰ تا ۵۷۶

اپنی کتاب کے دیباچے میں ہولٹ، ایچ ایم شیفر کو اس فضیلت سے متصف کرتا ہے کہ اس نے تجزیۂ محض کا نام "بے ہمہ موجودات" رکھا، اور لفظ "بے ہمہ" کے معنی یہ لیے کہ یہ موجودات نہ ذہنی ہیں نہ طبیعی۔ ہم یہ پڑھ چکے ہیں کہ بے ہمہ موجودات کے اس نظریے نے (قدریلیت) جس کو پہلی مرتبہ جیمس نے پیش کیا۔ امریکی جدید حقیقیت کے حامیوں اور برٹرنڈ رسل پر کافی اثر کیا ہے جس طریقے سے کہ ہولٹ اس نظریے کو مسئلہ بدن و ذہن کے حل کے لیے استعمال کرتا ہے، اس پر اب ہمیں غور کرنا چاہیے۔ ہولٹ کہتا ہے کہ اس تصور کو ترک کر دینا چاہیے کہ تمام موجودات کے تحت ایک مشترک جوہر پایا جاتا ہے۔ اس افتراض ہی کے ماننے کی وجہ سے ایک طرف تو روحانیت پیدا ہوتی ہے اور دوسرے طرف مادیت۔ دائرہ وجود جواہر کا دائرہ نہیں بلکہ وہ محض بے ہمہ موجوات کی ایک جماعت ہے جو اپنی ماہیت کے لحاظ سے زیادہ تر منطقی یا تعقلی ہیں نہ کہ جوہری یا مادّی۔
اب سوال یہ ہے کہ ایسی بے ہمہ کائنات ذہنی و مادی اشیاء پر کیسے مشتمل ہو سکتی ہے۔ ہمیں ان موجودات کو جس سے دائرہ وجود کی تشکیل ہوتی ہے، ترکیب و اختلاط میں مختلف درجوں کا سمجھنا چاہیئے۔ سادہ بے ہمہ موجودات اضافات ہوتے ہیں جیسے عینیت، اختلاف، اعدد، نفی اور یہ وہ تمام موجودات ہیں جو "نسبتہ کلی" ہیں، اور جن کا مقابلہ ان سے کیا جا سکتا ہے جو جزی ہیں اور نسبتہ مقرون۔ جب موجودات زیادہ مرکب بن جاتے ہیں تو نئی اشیاء پیدا ہوتی ہیں طبعی اشیاء اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب یہ ترکیب یا اختلاط میکانیات اور کیمیا کی دنیا کی ترکیب ہوتی ہے۔ ذی حیات موجودات اس وقت پیدا ہوتی ہیں۔ جب یہ ترکیب یا اختلاط حیاتیات کے دنیا کی ہوتی ہے۔ ذہن اس وقت پیدا ہوتے ہیں۔ جب یہ نفسیات کے دنیا کی ہوتی ہے اور ہولٹ سمجھتا ہے کہ "یہ بے ہمہ موجودات ایک مقدم نظام میں اس قدر عجیب و غریب طریقے سے پُر ہیں کہ ان میں سے سادہ وجود بغیر کسی فصل یا عدم تسلسل کے ترقی پا کر زیادہ مرکب بن جاتا ہے حتیٰ کہ مقرون ہستیوں کا نا متناہی تنوع پیدا ہو جاتا ہے۔" (صفحہ ۱۶۴)
بے ہمہ موجودات کے تدریجی سلسلے کا اس قدر بیان کافی ہے جو ہولٹ کے پیش کردہ

ذہن یا شعور کے عمودی تراش والے نظریے کی گویا عقبی زمین ہے۔

عمودی تراشش سے ہولٹ کی مراد "ایک ایسا قابلِ تعبیر حصّہ ہے جو کسی طریقے سے کل کے ساتھ عضوی طور پر مربوط نہیں"۔ وہ تصوریہ کے اضافات باطنی والے نظریے کا انکار کر رہا ہے۔ اس کی دی ہوئی مثالیں یہ ہیں: ڈاک کے اسٹامپ جمع کرنے والے کے البم میں سیاہ رنگ والے اسٹامپ، زمین کے محور کی سطح پر پڑے ہوئے مادی ذرات وغیرہ۔ "لیکن ہر عضویت اس قسم کی عمودی تراش ہے کہ عضویتیں ماحول کی چند خصوصیات کا جواب دیتی ہیں اور چند کا نہیں۔ اس جواب یا ردِ عمل کی میکانیت حیوانات میں ان کا نظام عصبی ہوتا ہے (جو حیوانات کہ نظام عصبی رکھتے ہوں) لیکن نباتات بھی انتخابی طور پر اپنے ماحول کا جواب دیتے ہیں۔ نباتات میں جواب دینے کی بے شمار میکانیتیں ہوتی ہیں جن سے وہ (مثلاً) وزن، آفتاب، گرمی، وغیرہ کے اثرات کا جواب دیتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک پودے کے ماحول کے کسی عمودی تراشش کا تعین کرتی ہے۔ لیکن نباتات حسیّت، ایصال اور ٹکراؤ کے آلات رکھتے ہیں۔ جن سے ان کے ماحول کے دوسرے عمودی تراشش حاصل ہوتے ہیں۔ اگر ہم ان تمام عمودی تراشوں کو یکجا رکھیں اور اُن کو ایک خیال کریں، تو پھر کسی مخصوص پودے کی حالت میں "وہ کامل عمودی تراشش جس کا اس طور پر تعین ہوا ہے، اس پودے کے تمام یا تقریباً تمام ماحول کی تشکیل کرے گا جو اس کے لیے وجود رکھتا ہے۔
اس پودے کے لیے اطراف کی دنیا کے کوئی حصّے وجود ہی نہیں رکھتے۔ تاہم پودا بحیثیت ایک عضویت کے موجود ہوتا ہے جو اس موثر ماحول سے ایک جدا چیز ہے" (صفحہ ۱۷۵، وما بعدہ)

اب حیوان کی عمودی تراش پودے کے عمودی تراش کے مماثل ہوتی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اس کا دائرہ وسیع ہوتا ہے یعنی ماحول کے اشیاء کی زیادہ تعداد اس میں شامل ہوتی ہے لیکن وہ اشیاء جن کا جواب پودا دیتا ہے تمام کی تمام طبیعی نہیں ہوتیں گو ہم پودے

اور اس کے ماحول دونوں کو طبیعی کہتے ہیں۔ لہٰذا "پودے کی عمودی تراش اتنی بے ہمہ کثرت ہے جتنا کہ ایک خالص ریاضیاتی نظام، تاہم' جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے، صرف یہی عمودی تراشش پودے کے ماحول کے طور پر پائی جاتی ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ پودا ایک خالص بے ہمہ دائرے میں رہتا بستا ہے، واقعات کو مبالغے کے ساتھ بیان کرنا نہیں بلکہ لازمی طور پر عقل و فہم کا ساتھ دیتا ہے" (صفحہ ١٧٩) یہی حال حیوانی عضویت کا ہے، نیز انسانی ذہن کا بھی۔ "شعور کا انحصار نظام عصبی پر ہے، لیکن وہ نظام عصبی کے اندر نہیں ہوتا اور نہ ہی دماغ میں مکمن ہوتا ہے۔ شعور ماحول کی ایک عمودی تراشش ہے" اب یہ ہمہ عمودی تراشش، جو نظام عصبی سے خارج ہوتی ہے اور ان طبیعی و غیر طبیعی اشیاء کے بے ہمہ عناصر سے مرکب ہوتی ہے جس کا نظام عصبی کسی مخصوص ردّ عمل سے جواب دیتا ہے۔ "یہ بے ہمہ عمودی تراش میں کہتا ہوں کہ ان اشیاء کی فہرست کے بالکل مطابق ہوتی ہے جن کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ ہم ان کا شعور رکھتے ہیں۔ یہ بے ہمہ عمودی تراش جو اضطراری قوس کے مخصوص ردّ عمل سے متعین ہوتی ہے۔ نفسی دائرہ ہے، یہ احساسات اور ادراکات و تصورات کی کثرت ہے، یہ شعور ہے" (صفحہ ١٨٢)

ہولٹ کا خیال ہے کہ شعور مکانی و زمانی طور پر ممتد ہے۔ وہ اس کی توضیح کے لیے ایک دلچسپ تمثیل کا استعمال کرتا ہے۔ "فرض کرو کہ ایک کاغذ کا تختہ ہے اور اس میں ایک سوراخ ہے اور فرض کرو کہ یہ سوراخ شکل و مقدار میں بدلتا جاتا ہے اور یہ تختہ ایک نقشے کے اوپر حرکت کر رہا ہے۔ اب "مقامات کا وہ مجموعہ جو سوراخ میں سے دکھائی دیتا ہے" شعور کی طرح ایک کثرت ہوگا جو مکانی امتداد رکھتا ہوگا اور ساتھ ساتھ مکان میں متحرک ہوگا" (صفحہ ٢١١) اس نقطے سے وہی بے ہمہ موجودات اس وقت شعور یا ذہن ہوں گے جب ان سے اس عمودی تراش کی تشکیل ہوگی جس کا تعین کسی نظام عصبی کے ردّ عمل سے ہوتا ہے، اور یہ طبیعی اس وقت ہوں گے جب ان سے اس عمودی تراش کی تشکیل ہوگی جس کا تعین کسی دوسری میکانیت

یا نقطہ ساسکہ سے ہوگا۔ دونوں ذہنی و عمودی تراشیں بے ہمہ موجودات کی اسی کائنات کے حصص ہیں۔

۳۔ مسئلہ بدن و ذہن کا وہ حل جو ارتقائے بارز کے حامیوں نے پیش کیا ہے

سیامیوئیل الکزنڈر کو اعتراف ہے کہ ہولٹ نے شعور کا عمودی تراش والا جو نظریہ پیش کیا ہے (جس کو الکزنڈر سرچ لائٹ کا نظریہ کہتا ہے کیونکہ ہولٹ نے شعور کو سرچ لائٹ کے میدان سے تشبیہ دی ہے) "اتنا سادہ ہے کہ انسان اس کو قبول کرنے پر اپنے کو مجبور پاتا ہے" وہ کہتا ہے کہ یہ واقعات سے بھی اتنا قریب ہے کہ اس کا قلب اس کی طرف ہر وقت مائل ہوتا ہے اور ترغیب ہوتی ہے کہ اس کو قبول کر لیا جائے" تاہم وہ اس کو قبول نہیں کرتا۔ کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ ہم سب یہ جانتے ہیں کہ ہر شے جس کا ہمیں شعور ہوتا ہے۔ ہمارے تجربے سے تعلق رکھتی ہے اگر شعور بعینہٖ وہی ہے جو عمودی تراشش ہے تو پھر ہمیں اس معنی میں شعور ذات کیسے ہوتا ہے کہ ہم اپنے ذہنی افعال سے متمتع ہوتے ہیں؟ "شعور کا ہر فعل شعور ذات ہے، اس معنی میں نہیں کہ یہ اپنی ذات پر غور و فکر بھی کرتا ہے، کیونکہ اس کا تو انکار اس کو تمتع کہنے ہی سے ہوتا ہے بلکہ اس معنی میں کہ جب بھی ہم کو علم ہوتا ہے ہم یہ جانتے ہیں کہ ہمیں علم ہو رہا ہے، یا یوں کہو کہ جاننا اور یہ جاننا کہ ہم یہ جان رہے ہیں دونوں ایک ہیں۔ اب اگر شعور کا تعلق عصبی ردّ عمل سے نہیں ہوتا بلکہ اس تراش عمودی سے جو اس سے بحیثیت کل لازم آتی ہے تو پھر کوئی شے بھی میری۔ شے کیسے ہو سکے گی؟ تاہم تجربہ تو یہی بتلاتا ہے۔ کہ یہ میری ہے" دوسرے الفاظ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ الکزنڈر اس امر پر آمادہ نہیں

ملہ: دیکھو سیامیول الکزنڈر کی کتاب (SPACE, TIME AND DEITY) جلد دوم صفحہ ١١٢

کہ وہ ہولٹ کے اس انکار کو تسلیم کرلے کہ باطنی تجربے کی تحویل خارجی تجربے میں کی جا سکتی ہے۔ اگر ہم شعور سے اس مخصوص اضافت کو خارج کر دیں جو وہ ذات کے ساتھ رکھتا ہے اور اس کو اشیاء کے اس عمودی تراشش پر مشتمل قرار دیں جو ماحول میں پائی جاتی ہے تو ایسی ہر ایک عمودی تراش شعور ہوگی اور حقیقت کا کوئی ایسا جدا درجہ نہ ہوگا جس کا ذہن میں بروز ہوا ہو۔

اس لیے الکزنڈر، مارگن اور ارتقائے بارز کے دوسرے حامی اس نظریے کو قبول کرنے پر مجبور ہیں کہ ادنیٰ درجوں کے (بحیثیت اساس) بروز کرنے کے بعد ذہن حقیقت کے ایک اعلیٰ درجے کے طور پر بروز کرتا ہے۔ مارگن ذہن کو ایک حقیقتِ بارزہ ہونے کی حیثیت سے تین مدارج میں ممیز کرتا ہے۔ ایک تو تحت الشعوری درجہ ہے جو ادراک حواس کے درجے کے تحت ہے، اور ایک شعور ذات رکھنے والا درجہ ہے جو ادراک حواس والے درجے سے اوپر ہے ہمیں شعور کے لفظ کو ذہن کے اس اعلیٰ ترین درجے کے لیے استعمال کرنا چاہیے۔ یہ صرف افراد انسانی میں پایا جاتا ہے اور ان ہستیوں میں بھی جو انسان سے اعلیٰ تر ہیں اور تفکر کے قائل ہیں۔ لیکن ذہن تحت الشعوری صورت میں نباتات میں بھی موجود ہے کیا یہ اُن مدارج میں بھی موجود ہے جو نباتات سے نیچے ہیں؟ ارتقائے بارز کے حامی اس نظریے کے ماننے پر مجبور ہیں کہ ہر درجہ بارزہ کے دو جانب ہوتے ہیں، ایک تو افراد انسانی کی حیات ذہنی کے مانند ہوتا ہے لیکن بہت زیادہ ابتدائی صورت میں، اور دوسرا فطرت انسانی کے عضویاتی پہلو کے مانند ہوتا ہے۔ کیا یہ ہمہ روحیت ہے؟ یا محض سادہ متوازیت؟ مارگن اس کو غیر محدود تلازم کا نظریہ کہتا ہے لیکن یہ درحقیقت وہی ہے جس کو ہم ہمہ روحیت کی متوازی شکل کہتے ہیں۔ چنانچہ مارگن لکھتا ہے: "ہر ذرّے، سالمے، بلورے، جرثومے، شمر بیضے، غرض ہر تفرق پذیر طبیعی نظام کا، ارتقائی سلسلے میں اس کے زینے کے اعتبار سے، ایک متلازم نفسی نظام ہوتا ہے"۔ اور آگے چل کر وہ اس بات کا اضافہ کرتا ہے کہ "کسی درجے میں بھی طبیعی اور نفسی

صفات میں تعامل نہیں پایا جاتا"۔ اور یہی دو بیانات متوازیتی ہمہ روحیت کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

۴۔ پراٹ کی تعاملیت

اپنے ٹیلر لکچرز میں جن کا عنوان MATTER AND SPIRIT (مادہ و روح) (میکملن) ہے، جے، بی، پراٹ، متوازیت، ہمہ روحیت اور مادیت پر تنقید کرتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ "تعاملیت کے مخالف کوئی نظریے قابلِ قبول نہیں، اور تعامل کے خلاف جو اعتراضات ہیں ان میں سے کوئی بھی اہم نہیں" تعاملیت کے مخالف نظریات' اور اس پر عاید ہونے والے اعتراضات کو ردّ کرنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ مسئلہ 'بدن و ذہن' کا صحیح حل تعامل ہے۔ یہ نتیجہ اُس کو اس اہم سوال کی طرف لے جاتا ہے کہ آخر وہ اجزا کیا ہیں جن کے درمیان تعامل ہوتا ہے؟ اس سوال پر بحث کرتے ہوئے پراٹ یہ تصور پیش کرتا ہے کہ مادی دنیا ایک قسم کے 'عمل' پر مشتمل ہے اور یہ عمل فطرت طبیعی کے تمام ناملتناہی گوشوں میں جاری و ساری ہے۔ لیکن اس دنیا میں ہم جانتے ہیں کہ نفوس یا شخصیتوں کا ارتقا ہوا ہے، اور ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ان کے کردار سے ایک اور قسم کے عمل کا ظہور ہوتا ہے۔ لہذا ہمیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ افراد انسانی سے دو قسم کے اعمال کا ظہور ہوتا ہے۔ اور یہ دونوں قسمیں کردار انسانی میں ایک دوسرے پر عمل کرتی ہیں: "بدن کی بہت ساری فعلیتیں محض طبیعی قوانین کے موافق ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ لیکن سب کی سب نہیں۔ بدن انسانی کے بعض افعال کا تعین کرنے والی قوت طبیعی و کیمیائی اعمال میں نہیں پائی جاتی بلکہ ان اعمال میں جو بالکل مختلف الماہیت ہیں اور جن کو عقلی و غائی ارادے کے اعمال کہا جاتا ہے۔ بہت ساری حالتوں میں ارادہ، عقل، مقصد میکانکی قانون کے عمل میں مداخلت کرتا ہے اور اس کی خلاف ورزی کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بدن انسان سے پیدا ہونے والا عمل اس قابل ہوتا

ہے کہ بعد ظہور میکانکی حدود میں بیان کیا جائے، لیکن اس کا تعین میکانکی قوتوں یا شرائط سے نہیں ہوتا، وہ کسی باضابطہ میکانکی سلسلے کا حصّہ نہیں اور نہ اس کی پیشین گوئی کوئی ہمہ داں میکانکی دماغ رکھنے والا کر سکتا ہے، گو وہ طبیعی کائنات کے سارے واقعات اور سارے قوانین سے باخبر کیوں نہ ہو۔" (صفحہ ۱۸۶) پراٹ کا یقین ہے کہ یہ "ثنویتِ عمل" اتنی ہی قدیم ہے جتنی کہ فکر انسانی" وہ اس کو "بنی نوع انسان کا فلسفہ" کہتا ہے۔

۵- کوہن کا نظریہ خود کاریت[1]

سالہا سال قبل ٹی ایچ ہکسلے نے یہ نظریہ پیش کیا تھا کہ ذہن اور دماغ میں تلازم پایا جاتا ہے اور شعور انھی ہستیوں تک محدود ہے جو دماغ رکھتی ہیں۔ مارگن ہکسلے کے نظریے کو "تلازم محدود" کہتا ہے تاکہ اس کا مقابلہ "تلازم غیر محدود" سے کیا جائے جس کی وہ حمایت کرتا ہے، اس کو "زاید مظہریت" بھی کہا گیا ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ ذہن یا شعور دماغ کے تفاعل کا ایک نتیجہ یا زاید پیداوار ہے۔ اس نظریے کی رو سے دماغ اور ذہن کی درمیانی علّی اضافت یکجانبی اضافت ہے۔ ذہن معلول ہے اور دماغ علت ہے۔ ذہن دماغ پر ہرگز عمل نہیں کرتا۔ وہ دماغ کا محض ایک زاید مظہر ہے۔ اس نظریے کو اسٹرانگ "ذی شعور خود کار[2]" نظریہ کہتا ہے۔

ایم۔ آر کوہن اپنی کتاب (REASON AND NATURE) (عقل و فطرت) (ہارکوٹ بریس اینڈ کو) میں بدن ذہن اضافت کے مختلف نظریات کا امتحان لیتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ "ذی شعور خود کار" والا نظریہ ہی حقیقت میں صحیح ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ "اگر ہم بعض جسمانی کیفیتیں پیدا کریں تو ان کے ذہنی ملحقات بھی

---

[1]: (AUTOMATISM)

[2]: (CONSCIOUS AUTOMATION)

پیدا ہو جائیں گے۔ اور یہ حیات انسانی کا ایک نہایت اہم واقعہ ہے، کیونکہ تمام تعلیم اور بنی نوع انسان پر اچھے اثر کا پیدا کرنا اسی امر پر منحصر ہے کہ حسب دلخواہ ذہنی کیفیت کے پیدا کرنے کے لیے صحیح مادی پہلو یا ذرائع منتخب کیے جائیں۔" (صفحہ ۳۲۵)، لیکن کوہن فوراً اس امر سے انکار کرتا ہے کہ جس علیت کا یہاں اقرار کیا جا رہا ہے اس سے وہی مراد ہے، جو طبیعیات اور عضویات میں لی جاتی ہے: "ہم نہیں جانتے کہ اس علیت کی کیا ماہیت ہے لیکن یہ امر کہ شعور طبیعیات اور عضویات کے معطیات سے کیفی طور پر مختلف ہے اس بات کا ثبوت ہے کہ جس علّیت کے ذریعے دماغ ذہن کو پیدا کرتا ہے وہ اس علیت سے مختلف ہے جس کے ذریعے یہ جسمانی حرکات پیدا کرتا ہے۔

۶- حقیقیت، آزادی اور بقا

ہم یہاں پر صرف اتنی جگہ پاتے ہیں کہ حقیقیہ کے اس پہلو کی طرف اشارہ کر دیں جو وہ انسانی ارادے کی آزادی کی طرف اختیار کیا کرتے ہیں۔ اسٹرانگ تجربی اور نظری آزادی میں امتیاز کرتا ہے۔ اول الذکر سے اس کی مراد وہ تجربہ ہے جو اس کی رائے میں ہر شخص مختلف متبادل افعال میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنے اور اپنی مرضی سے اس کو پورا کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ ثانی الذکر سے اس کی مراد "ہمارے فیصلوں کے غیر معلل ہونے سے ہے"۔ ہمیں اس کا کبھی علم نہیں ہو سکتا مگر ہم اس پر غور و فکر کر سکتے ہیں۔ تجربی آزادی کی علیت کے بالکل متوافق ہے اور اس کا انحصار کسی طرح نظری آزادی پر نہیں۔ ہمیں صرف اس امر پہ اصرار کرنے کی ضرورت ہے کہ "ارادے کو، جو حقیقیت کے بعض حصّوں کا ایک عملی پہلو ہے، وہ حقیقی لیکن محدود فاعلیت ضرور رکھنی چاہیے جو اس میں دوسری قوتوں میں سے ایک قوت ہونے کی حیثیت سے پائی جاتی ہے۔" یہ ایک عجیب و غریب بات ضرور ہے کہ ہمہ روحیت کا قائل اس امر کا اعتراف کرے کہ احساس کا تعلق مطلقاً ہر وجود

سے ہے، اور یہ کہے کہ "ارادہ حقیقت کے بعض حصوں کا ایک عملی پہلو ہے" اور دوسری قوتوں میں سے ایک قوت ہے" لیکن ٹھیک یہی اسٹرانگ کا خیال ہے۔ پراٹ کی بھی دراصل یہی رائے ہے، لیکن یہ اس کے نظریۂ تعامل کی صورت سے زیادہ متوافق ہے۔ بہ نسبت اسٹرانگ کی ہمہ روحیت کے ہولٹ انکار کرتا ہے کہ جبر و قدر میں کوئی تضاد ہے اور اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ ہر وہ شخص آزاد ہے" جس کے افعال اس کے مقاصد کا تحقق کرتے ہیں "۔ اس کو وہ عملی آزادی کہتا ہے" یہ سوال کہ اس کے مقاصد کہاں سے آئے اتنا ہی غیر متعلق و بے معنی ہے جتنے کہ بعض دوسرے سوالات جو ہم جانتے ہیں" (صفحہ ۲۹۵) مارگن اور الکزنڈر اپنے آزادی کے نظریے کو اپنے بروز کے نظریے سے مربوط کرتے ہیں۔ ان کا یقین ہے کہ ہر جدید فعل اور ہر جدید قوت بارزہ ایک غیر متعین خاصیت رکھتی ہے۔ ہر ایک ناقابلِ پیشین گوئی ہے، لہذا ہر ایک آزاد ہے[1]۔

کوہن کا اصرار ہے کہ انسانی آزادی کا شعور ان قابلِ دریافت یکسانیتوں" کے بالکل متوافق ہے جو کردارِ انسانی کی خصوصیت ہے وہ پیرس کے ٹائی کزم والے نظریے کو قبول کرتا ہے جس کی رُو سے مادی و نفسی فطرت میں جدت مطلقہ پائی جاتی ہے۔

جہاں تک کہ بقائے روح کا تعلق ہے۔ چند ہی حقیقیہ اس کو تسلیم کرتے ہیں۔ بقا کا لفظ ان کی تصانیف میں شاذ و نادر ہی آتا ہے۔ دراصل شعور کے متعلق ان کا فطرتی تصوّر شخصی بقا کے یقین کا مانع ہے۔ الکزنڈر صاف صاف کہتا ہے: اگر ہمیں تجربے کے اشارے پر چلنا ہے تو ہمیں یقین کرنا چاہیے کہ حیاتِ آتیہ کا دعویٰ غلطی پر مبنی ہے۔" (جلد دوم صفحہ ۴۲۴)

---

[1] ۔ دیکھو بالخصوص سی لائیڈ مارگن کا مضمون "آزادی بروز" ہبرٹ جرنل جولائی ۱۹۲۹ء اسٹرانگ سے جو اقتباس دیا گیا ہے اس کے لیے اور عمومی طور پر اس کے آزادی کے نظریے کے لیے دیکھو اس کی کتاب THE ORIGIN OF CONSCIOUSNESS (مبدا شعور کا خاتمہ ۔)

پراٹ دوسرے حقیقیہ کی بہ نسبت بقائے روح کے یقین کو قبول کرنے پر کسی قدر زیادہ مائل نظر آتا ہے۔ وہ لکھتا ہے: صرف فلسفۂ ثنویت ہی بقائے روح کے کسی بامعنی نظریے کے موافق ہو سکتا ہے، لیکن یہ فلسفہ نہ صرف اس کے موافق ہے بلکہ اس کا احتمال ثابت کرنے کی بڑی حد تک کوشش کرتا ہے"۔ واقعہ یہ ہے کہ پراٹ بقائے روح کے احتمال کا قائل ہے اور اس کا خیال ہے کہ افلاطون نے فیڈو میں جو برہان پیش کیا ہے وہ اس کا ایک صحیح ثبوت ہے۔

باب ۶

مسئلہ قدر و شر کا حل

حقیقیت کی رو سے

۱۔ حقیقیت کے نظریاتِ قدر کا اصطفاف

حقیقیہ نے قدر یا قیمت کے کم از کم پانچ نظریات پیش کیے ہیں۔ جن میں سے تین کا اصطفاف ایک عام نظریے کے تحت ہو سکتا ہے، یہ اضافتی نظریہ ہے۔ اضافتی نظریے کی پہلی صورت غرض والا نظریۂ قدر ہے۔ یہ قیمت کی اس طرح تعریف کرتا ہے، یہ کسی شے اور اس غرض کی درمیانی اضافت ہے جس کی یہ شے تشفی کرتی ہے۔ قیمت اس وقت پیدا ہوتی ہے۔ جب غرض کی مخالفت کی جاتی ہے۔ جان لیرڈ اس کو "تثمینی نظریہ" کہتا ہے، کیونکہ وہ غرض اور فعل تثمین کو بعینہٖ ایک سمجھتا ہے لیکن آر بی۔ پیری اس پر اعتراض کرتا ہے۔ کیونکہ لفظ تثمین پسند کرنے، خواہش کرنے (وغیرہ) میں اور اچھا سمجھنے یعنی حکم لگانے میں اختلاط پیدا کرتا ہے۔ اس لیے ہم اس نظریے کو اضافتی نظریئے کی غرض والی شکل کہیں گے۔ دوسری شکل یہ ہے کہ قیمت کو کسی ایک وجود کی دوسرے وجود کے تحفظِ ذات سے نسبت قرار دیا جائے جو اشیاء ایک دوسرے کے ساتھ فطری الفت رکھتے ہیں وہ آپس میں قیمت کا تعلق یا اضافت بھی رکھتے ہیں۔ لیرڈ اس کو قیمت کا انتخابی نظریہ کہتا ہے، کیونکہ ایک شے

دوسری شے کا فطری طریقے سے انتخاب کرتی یا اس کی قدر کرتی ہے۔ اضافتی نظریے کی ایک تیسری شکل قیمت کا نظریہ مقابلہ کہلاتی ہے۔ اس نظریے کو اختصار کے ساتھ اے۔ پی بروگن نے اپنے ان مضامین میں پیش کیا جو اس نے انٹرنیشنل جرنل آف ایتھکس میں لکھے ہیں۔ اس کی مزید توضیح اس کتاب میں کی جائے گی۔ جو قیمت کے نظریہ مقابلے پر لکھی جانے والی ہے اور عنقریب شائع ہو گی۔ بروگن کے خیال میں قیمت کا بنیادی تصور اچھائی اور برائی کی اضافت ہے۔ اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ سلسلۂ قیمت محدود ہے یا سلسلے کی انتہا پر کوئی شے مطلقاً بہتر پائی جاتی ہے۔ اگر کوئی شے مطلقاً بہتر ہوتی تو مطلقاً بدتر بھی ضرور کوئی شے ہوتی۔ قیمت بہتری کے نقطۂ نظر سے ایک وجود کا دوسرے وجود کیساتھ محض مقابلہ[1] ہے۔

ایک چوتھا نظریہ بھی ہے جس کو لیرڈ قیمت کا تفصیلی نظریہ کہتا ہے۔ یہ نظریہ قیمت کی تعریف، فضیلت، صحت و کمال کے حدود میں کرتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے قیمت موجودات کا ایک متحدہ کل میں جمع کرنا ہے، جو فطری فضیلت رکھتا ہے جن حقیقیہ کے نزدیک یہ چاروں نظریات تشفی بخش نہیں، وہ قیمت کے ناقابلِ تعریف نظریے کو قبول کرتے ہیں۔ ان کا یہ دعویٰ ہے کہ قیمت کی تعریف کی ہر کوشش انسان کو ناگزیر اشتباہ میں مبتلا کرتی ہے، یہ اشتباہ قیمت بحیثیت تجرید بدیہی اور معیاری قیمت میں ہوتا ہے، یا آلاتی اور باطنی قیمت میں۔

ہم قیمت کے ان حقیقیتی نظریوں کو ایک جدول میں اس طرح اختصاراً پیش کر سکتے ہیں:۔

---

[1] دیکھو بالخصوص اے۔ پی بروگن کا مضمون (OBJECTIVE PLURALISM IN THE THEORY OF VALUE) (خارجی کثرتیت نظریۂ قیمت میں) جو انٹرنیشنل جرنل آف ایتھکس میں (جلد (۴۱) صفحہ ۲۸۰ تا صفحہ ۲۹۵) شائع ہوا ہے۔ اسی جرنل کے مضامین ذیل دیکھو: جلد ۳۳ صفحہ ۲ تا ۱۳۴۔ جلد ۳۴ صفحہ ۲۷۱ تا ۲۵۴؛ اور جلد ۳۵ صفحہ ۱۰۵ تا ۱۴۴۔ اسی جرنل میں ایمیں نے جو تنقید بروگن کے نظریے پر کی ہے۔ اسی کو بھی پڑھو جلد ۳۴، صفحہ ۱۷۵ تا صفحہ ۱۹۴۔

۱۔ اضافتی نظریاتِ قیمت
- ا۔ غرض والا نظریہ
- ب۔ انتخابی نظریہ
- ج۔ نظریۂ مقابلہ

۲۔ تفضیلی نظریہ

۳۔ ناقابلِ تعریف نظریہ

ہم ان نظریات میں سے ہر نظریے کی ذرا تفصیل کے ساتھ توجیہ کریں گے، مگر نظریہ 'مقابلہ' کی تفصیل ممکن نہیں کیونکہ ابھی اس کی پوری تکمیل نہیں ہوئی ہے۔

۲۔ قیمت کا غرض والا نظریہ

امریکہ کے جدید حقیقیت کے قائلین میں سے آر۔بی۔ پری نے قیمت کے حقیقتی نظریے کو پیش کرنے میں زیادہ توجہ سے کام لیا ہے۔ ۱۹۱۴ء میں اس نے ایک اہم مضمون شائع کیا جس کا عنوان A DEFINITION OF VALUE (قیمت کی تعریف) تھا، اس میں اس نے اس نظریے کے اہم اصول کو بیان کر دیا ہے۔ اور ۱۹۲۶ء میں اس کی کتاب (GENERAL THEORY OF VALUE) (قیمت کا عام نظریہ) شائع ہوئی جس کا دوسرا عنوان یہ تھا (ITS MEANING AND BASIC PRINCIPLES CONSTRUED IN TERMS OF INTEREST) (اس کے معنی اور بنیادی اصول جو غرض کے حدود میں بیان کیے گئے ہیں) اس کتاب کے دیباچے میں وہ ایک اور کتاب کے شائع کرنے کا وعدہ کرتا ہے جو اس کا نتیجہ ہو گی اور اس کا عنوان (REALMS OF VALUE) (قیمت کے دائرے) ہو گا، لیکن یہ کتاب ابھی شائع نہیں ہوئی ہے۔ "قیمت کا نظریۂ عام" ایک عظیم الشان تصنیف ہے جس نے خاصا مباحثہ پیدا کر دیا ہے اور پری نے اس کتاب کے شائع ہونے کے بعد چند اہم مضامین بھی لکھے ہیں تاکہ اپنے اساسی موضوع کو واضح کرے اور اس کی حمایت کرے[1]۔ اس

(حاشیہ اگلے صفحہ پر)

طرح اس نے اپنی پختہ زندگی کے بہترین سال قیمت کے اس نہایت اور یجنل اور اہم نظریے کی تکمیل کے لیے وقف کر دیے ہیں۔

سارے نظریے کا تعین غرض کے بے مثال تصور سے ہوتا ہے جس کو پری کے بعض نقادوں نے ہمیشہ غلط طور سمجھا ہے، گو پری نے کئی مرتبہ صاف طور پر بیان کر دیا کہ اس لفظ کو اس نے کس معنی میں استعمال کیا ہے۔ اس نظریے کے ابتدائی بیان میں وہ ایک "مستقل جز کا ذکر کرتا ہے جس کو ہم میلان یا غرض کہہ سکتے ہیں" اور اس امر پر خصوصیت کے ساتھ زور دیتا ہے کہ اس کے "متنوع اقسام، شرائط و اضافات ہوتے ہیں"۔ "اس نظریے کے ابتدائی بیان میں وہ ایک 'مستقل' جز کا ذکر کرتا ہے جس کو ہم میلان یا غرض کہہ سکتے ہیں" اور اس امر پر خصوصیت کے ساتھ زور دیتا ہے کہ اس کے "متنوع اقسام، شرائط و اضافات ہوتے ہیں"۔ "اس نظریے کے لیے اہم واقعہ حسی۔ حرکی پہلوؤں کی قطبیت ہے"۔ ان مختلف پہلوؤں (مثلاً محبت و نفرت، امید و خوف، خواہش و تنفر) کی تعمیم پری پسندیدگی و ناپسندیدگی کے الفاظ میں کرتا ہے، پھر کہتا ہے: "میں غرض کے لفظ کو کسی موضوع کی پسندیدگی و عدم پسندیدگی کے لیے استعمال کروں گا اور ان میں ان کی ثانوی و میلاناتی صورتوں کو بھی شامل کروں گا"[2]۔ اپنی کتاب "قیمت کے نظریۂ عام" میں وہ لکھتا ہے: "حسی حرکی زندگی کی اس غالب خصوصیت کو، اس پسندیدگی یا عدم پسندیدگی کی کیفیت، فعلیت، پہلو یا میلان کو ہم غرض کا نام دینا چاہتے ہیں" حاشیے میں وہ بتلاتا ہے کہ یہ لفظ غرض کا اصلاحی استعمال ہے جن کو کسی نے بھی خاص اس معنی میں نہیں استعمال کیا"۔ صفحہ ۱۱۸۔

حاشیہ گذشتہ صفحہ

[1] : دیکھو بالخصوص انٹرنیشنل جرنل آف ایتھکس جلد ۱۱، صفحہ ۴۲۹ تا ۴۴۲، نیز جرنل آف فلاسفی، جلد ۴۸، صفحہ ۴۴۰ تا ۴۴۸ اور صفحہ ۵۱۹ تا ۵۲۶۔

[2] : جرنل آف فلاسفی جلد ۱۱، صفحہ ۱۴۹۔ اور صفحہ ۱۵۰۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پری کا نظریہ سمجھنے کے لیے غرض سے اس کی مراد کا سمجھنا کس قدر ضروری ہے اور اس کے ان دو تعریفات سے یہ صاف طور پر ظاہر ہے کہ یہ لفظ نہایت لچکدار ہے، پسندیدگی یا غیر پسندیدگی کی سادہ سے سادہ حالت پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے مثلاً پودے کا آفتاب کی طرف پلٹ جانا، نیز تحسین کی نہایت مرکب حالت پر بھی یہ عاید ہو سکتا ہے مثلاً جمال کے خالص مجرد تصور سے کسی فیلسوف کا لذت یاب ہونا جس کو سقراط نے افلاطون کے مکالمۂ ضیافت" (SYMPOSIUM) میں بیان کیا ہے۔ اس لیے پرّی کے نقاد اگر اس لفظ کو صرف انسان اور اعلیٰ حیوانات کی پسندیدگی اور غیر پسندیدگی کی حد تک محدود کریں تو وہ بے شک غلطی پر ہوں گے۔ لیکن ان کا یہ کہنا صحیح ہے کہ اس کا اطلاق صرف زندہ مظاہر ہی پر ہوتا ہے۔ پرّی کا نظریۂ قیمت زیادہ تر حیاتیاتی ہے اور اس کو نفسیاتی نظریہ کہنا (جیسا کہ لیرڈ کہتا ہے) دھوکا دہ ہوگا، اِلّا اس کے کہ ہمیں یہ یاد ہو کہ پرّی ہولٹ کے اس نظریے کے ساتھ اتفاق کرتا ہے کہ پودے کے اس ردِّ عمل سے جو وہ آفتاب کی روشنی پر کرتا ہے ایک شعوری، عمودی تراش کا تعین ہوتا ہے۔ کیونکہ جدید حقیقت کا تعین ہوتا ہے۔ کیونکہ جدید حقیقت کے حامی جہاں تک کہ تحسین کا تعلق ہے۔ کسی پودے کی پسندیدگی اور کسی فیلسوف یا حکیم کی پسندیدگی میں کوئی حقیقی فرق تسلیم نہیں کرتے۔ ان میں سے کسی ایک کی پسندیدگی کی تشفی قیمت کی تشکیل کرتی ہے۔

پرّی بالخصوص اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ کسی شے سے کسی غرض کی تشفی صرف "عمومی قیمت" کا تعین کرتی ہے۔ یہ تو مانی ہوئی بات ہے کہ قیمت کے بہت سارے انواع و اقسام ہیں لیکن پرّی کے نظریے کی رُو سے ان انواع و اقسام میں سے ہر قسم عمومی قیمت پر مشتمل ہوتی ہے، یا اس کی تشکیل غرض کی تشفی سے ہوتی ہے۔ پودے کی زندگی کے درجے پر ہم قیمت کی تین اہم کیفیتوں سے مختصر طور پر بحث کریں گے۔ فرض کرو کہ ایک پودا م ہے اور اس کی ایک غرض ہے، س جیسے پودے کا روشنی کو پسند کرنا۔ پھر فرض کرو کہ

ایک معروض ا آفتاب کے شعاعوں کا اس مخصوص پودے پر گرنا ہے۔ اس سے ہمیں قیمت کی ایک کیفیت حاصل ہوتی ہے۔ واحد غرض س ہے، اور معروض ا ہے اور ا، س کی تشفی کی اضافت رکھتا ہے۔ اب ہم اس حالت میں اور پیچیدگی پیدا کریں اور وہ اس امر کا اضافہ کر کے ایک دوسری غرض ہیں اور دوسرا معروض ب ہے، س پودے کا پانی کو پسند کرنا ہے اور ب پودے پر خفیف بارش کا برسنا ہے۔ اس سے ہمیں اسی کیفیت کی دو قیمتیں حاصل ہوتی ہیں۔ جب آفتاب پودے پر چمکتا ہے تو قیمت کی تخلیق ہوتی ہے۔ اور جب پودے پر بارش ہوتی ہے تو بھی قیمت کی تخلیق ہوتی ہے۔ لیکن اب فرض کرو کہ ایک مدت تک امساک باراں رہا اور اس مخصوص پودے پر آفتاب بہت تیزی کے ساتھ بہت زیادہ مدت تک ضوفشاں رہا۔ اب غرض س اور اس کا معروض ب غرض س اور اس کے معروض ا پر مرجح ہوگا۔ ایک موضوع کا کسی غرض کو دوسری غرض پر ترجیح دینا قیمت کی دوسری کیفیت کا تعین کرتا ہے۔ ایک تیسری کیفیت کا تعین اس اضافت سے ہوتا ہے جو ایک شے ا یا ب سے رکھتی ہے جو ا یا ب کو وجود میں لاتی ہے یا معدوم کرتی ہے اس کو ہم ج کہیں گے۔ فرض کرو کہ بارش ہونے میں تاخیر ہوئی اور کسی شخص نے پودے کو نل سے پانی پہنچایا۔ اب نل کے ذریعے پانی کا پہنچانا ج ہے۔ کیونکہ وہ پودے کے لیے پانی کو معرض وجود میں لے آتا ہے۔ اگر اب پودے کو یہ معلوم ہو سکتا کہ ج ب کی جگہ لے سکتی ہے تو وہ ج کو پسند کرتا۔ لیکن گو پودا یہ نہیں جانتا تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ ج ثانوی معنی میں قیمت رکھتی ہے اس کا مخصوص نتیجہ ایک غرض کی تشفی ہے، وہ قیمت رکھتی ہے یہ ہیں تین کیفیتیں قیمت کی، جن میں سے ہر ایک میں قیمت کی عمومی ماہیت ہوتی ہے جو کسی غرض اور کسی معروض کی درمیانی اضافت کا نام ہے۔ ہم نے ان تینوں صورتوں کی تمثیل پودے کی زندگی سے محض اس لیے دی ہے کہ یہ بتائیں کہ پرّی کے نظریے کی وہ توجیہات کس قدر غلط ہیں جو اس کو انسان اور اعلیٰ حیوانات کی حد تک محدود کر دیتی ہیں۔ یہ اس حد تک محدود نہیں۔

حد غرض کا اطلاق کسی بھی قسم کی پسندیدگی غیر پسندیدگی پر ہوتا ہے، یعنی ہر قسم کے حسی حرکی پہلو پر خواہ وہ پودے ہی کا کیوں نہ ہو۔ اسی واسطے پرّی نے ان الفاظ کو (کیفیت، فعل پہلو یا میلان پسندیدگی یا غیر پسندیدگی) خط رقاعی میں لکھا اور اسی واسطے وہ بجائے حسی ارادی کے لفظ کے حسی حرکی کا لفظ استعمال کرتا ہے، اور اسی طرح میلان کا لفظ۔ اس میں شک نہیں کہ قیمت کی تینوں صورتیں (جن کا اوپر ذکر کیا گیا) اور دوسری صورتیں انسانی درجے میں نہایت اہم بن جاتی ہیں۔ پرّی کے نظریے کی سب سے بڑی فضیلت یہ ہے کہ وہ ہمیں معاشیاتی، اخلاقی، جمالیاتی، علمی، اجتماعی اور مذہبی قیمتوں کو عمومی قیمت ہی کی انواع سمجھنے کے قابل بناتا ہے۔

لہذا پرّی اپنے نظریے کو اقدار کے اصطفاف کے ایک نئے اصول کے طور پر استعمال کرتا ہے وہ بالخصوص اقدار یاتی اصطفاف کی تردید کرتا ہے۔ جس کو اربن اور دوسرے تصوریہ نے استعمال کیا ہے اور جس کی اوپر کے صفحات میں توضیح کی گئی (دیکھو حصہ دوم باب ۶) وہ ان معیارات پر مبنی ہے جن سے قیمتوں کے درجے مقرر کیے جاتے ہیں اور ان کو صحیح ثابت کیا جاتا ہے۔ لیکن قیمتوں کے اصطفاف کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ان کا غرض کی مختلف صورتوں کے حدود میں یا ان مختلف اضافتوں کے حدود میں اصطفاف کیا جائے جو اشیاء اپنے اغراض کے ساتھ رکھتی ہیں۔ تین صورتیں جن کا اوپر امتیاز کیا گیا اوّل الذکر طریقے پر مبنی ہیں۔ دوسرے امتیازات جو ممکن ہیں اور قیمتی بھی ہیں اور جن میں سے ہر ایک سے مختلف اصطفاف حاصل ہوتے ہیں یہ ہیں: "ایجابی و سلبی، متقدم و متواتر، بالقویٰ و بالفعل، منقاد و متعدّ، موضوعی و معروضی، بدیہی و غیر بدیہی، یا شخصی و اجتماعی" (صفحہ ۶۹۴) ایسے اصول تقسیم کے استعمال کرنے سے ہم یا تو ان اشیاء کا اصطفاف کر سکتے ہیں جو اغراض کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں یا خود ان اغراض کا۔ پرّی اعتراف کرتا ہے کہ غرض کی انواع اس قدر بے شمار ہیں کہ یہ طریقہ ضروری طور پر نہایت تفصیلی و تنظیمی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

اس لیے یہ تسلیم کرنا بہتر ہے کہ "غرض کے عظیم الشان مراکز، سائنس، ضمیر، فن، صنعت، مملکت اور کلیسا ہیں" اور قیمت کی نامتناہی قسموں کو انھی بنیادی اجناس کی تحت جمع کرنا اچھا ہے لہذا جہاں تک انسانی قیمتوں کا تعلق ہے۔ قیمتیں یہ ہوں گی؛ علمی، اخلاقی، جمالیاتی، معاشیاتی سیاسی یا اجتماعی اور مذہبی۔

۳۔ قیمت کا انتخابی نظریہ

جان لیرڈ اپنی کتاب (THE IDEA OF VALUE) (تصور قیمت) میں پرّی کے نظریے پر اعتراض کرتا ہے کہ یہ ایک نہایت محدود نظریہ ہے کیونکہ وہ قیمت کو نفسیاتی معنی کے لحاظ سے غرض کی حد تک محدود کر دیتا ہے۔ ہم نے اوپر یہ بات صاف کر دی ہے کہ اگر ہم قیمت کے معنی صرف عمومی قیمت کے لیں تو پھر یہ اعتراض پری کے نظریے کی غلط فہمی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ پری کے نظریۂ قیمت عمومی کا دائرہ جتنا کہ لیرڈ تسلیم کرتا ہے اس سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ لیکن سلسلۂ فطرت میں وہ ذی حیات موجودات سے نیچے اترتا۔ مثلاً مقناطیس کا لوہے سے تعلق پرّی کے نزدیک کسی قیمت کی تعبیر نہیں کرے گا، ہاں اگر اس میں کوئی ایسی غرض شامل ہو جو اس کو ایک ثانوی قیمت قرار دے، جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا، تو یہ اور بات ہے، لیکن فطری انتخاب کے نظریے کی رو سے یہ تعلق یا اضافت بھی ایک قیمت ہو گی۔ لہذا لیرڈ اس امر کے ماننے میں تو حق بجانب ہے کہ فطری انتخاب کا نظریہ غرض والے نظریے سے دائرے میں وسیع ہے اور اس پر حاوی ہے گو وہ غرض والے نظریے کو نفسیاتی غرض یا ایسے اغراض تک محدود کرنے میں جو صرف انسان یا اعلیٰ تر حیوانات میں پائے جاتے ہیں، بیشک غلطی پر ہے۔ فطری انتخاب کا نظریہ یہ امر تسلیم کرتا ہے کہ تمام فطری موجودات دوسرے موجودات کی طرف میلان کا اظہار کرتے ہیں۔ بلورہ اپنے ماحول کی طرف یہ میلان ظاہر کرتا ہے اور بلورہ کی تشکیل کا عمل فطری انتخاب کی ایک مثال ہے، ایک

دوسری عمدہ مثال کیمیا کا عملِ نفوذ ہے، یا کوئی دوسرا کیمیائی عمل۔ بالفاظ دیگر، ہم یہ جانتے ہیں کہ غیر ذی حیات موجودات اور ذی حیات عضویتیں ایک دوسرے کے ساتھ انجذاب و اندفاع کے عمل کا اظہار کرتی ہیں۔ ایک وجود کے دوسرے وجود کی طرف اس میلان کی اضافت نہ رکھتی ہو۔

لیرڈ فطری انتخاب کے دو طریقوں میں امتیاز کرتا ہے۔ ان میں سے ایک کو وہ منطقی مناسبت کہتا ہے۔ اگر ہم سے پوچھا جائے کہ یہ منطقی مناسبت کیا ہے تو ہم کچھ نہیں کہہ سکتے: ایک نہایت نازک اور منظم قسم کا امتیاز جو مناسب و غیر مناسب اشیاء میں پایا جاتا ہے اس صداقت کو فرض کرتا ہے کہ کوئی ایسی شے بھی پائی جاتی ہے جس کو مناسبت کہتے ہیں اور چونکہ مناسبت خود تمام منطق کی شرائط ہے لہٰذا اس کو بالآخر اپنی اصلی و حقیقی پاکی و صفائی کی حالت میں تسلیم کر لینا چاہیے۔" (صفحہ ۹۶)

اس طرح منطقی مناسبت ناقابلِ تعریف ہے۔ دوسری صورت جو فطری انتخاب اختیار کرتا ہے علیت ہے۔ یہ بھی بالآخر ناقابلِ تعریف ہے، لیکن ہر حقیقی علیت کی حالت میں ہمیں قابلِ التفات و ناقابلِ التفات شے میں امتیاز کرنا چاہیے اور یہ فطری انتخاب کے مساوی ہے۔ بعض موجودات کا ایک دوسرے سے تعلق ہوتا ہے اور بعض کا نہیں:
ایک شے اپنے کو اسی صورت میں قائم رکھتی ہے جب وہ دوسری اشیاء کا لحاظ رکھتی ہے ان میں بعض کو اپنے مانند بناتی ہے، بعض کو ملطفت کرتی ہے، بعض سے دوستانہ یا مدافعانہ تعلقات قائم کرتی ہے' اور یہ سب کچھ غیر ذہنی طریقے سے (جیسا کہ بیکن نے بتلایا تھا) اور (بعض دفعہ ذہنی طریقے سے بھی' (صفحہ ۹۹)

لیرڈ آگے چل کر یہ بتلاتا ہے کہ ممکن ہے کہ فطری انتخاب بالکلیہ شعور کے درجے کے نیچے ہو اور ان اشیاء میں قابلِ دریافت ہو جن میں شعور بالکل نہیں ہوتا، گو اس میں شک نہیں کہ یہ ذی شعور ہستیوں اور ان کے شعوری تجربے میں بھی قابلِ دریافت ہے" (صفحہ ۱۰۰) ظاہر

ہے کہ لیرڈ ہمہ روحیت کا قائل نہیں فطری انتخاب کی واحد خصوصیت جو قیمت کے لیے ضروری ہے فاعلانہ انتخاب ہے اور ساتھ ساتھ وہ ردِ عمل جو منتخبہ شے سے اس انتخاب کی طرف سرزد ہوتا ہے۔ "تمام فطری انتخاب کا منبع وہ مخصوص تنوعات ہیں جو کائنات میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن کسی شے کی جانب داری نہیں کرتی اور نہ کسی چیز کا خاص طور پر لحاظ کرتی ہیں، ہر شے کا نہیں بلکہ خاص خاص اشیاء کا" (صفحہ ۱۱۴) ظاہر ہے کہ لیرڈ نہ وحدیت کا قائل ہے اور نہ مطلقیت کا، بلکہ وہ کثرتیت کا حامی ہے جس حد تک کہ وہ قیمت کے فطری انتخاب والے نظریے کو تسلیم کرتا ہے۔

اس طرح یہ نظریہ دائرے میں غرض والے نظریے سے زیادہ وسیع ہے، لیکن وہ اس نظریے کے اضافتی خصوصیت میں حصہ لیتا ہے۔ دونوں نظریات کی رو سے ہر قیمت ایک وجود کی دوسرے وجود کے ساتھ مخصوص اضافت ہے۔ غرض والے نظریے کی رو سے ان موجودات میں سے ایک (حیاتیاتی میلان کے اصلاحی معنی میں) غرض ہونی چاہیے۔ لیکن انتخابی نظریے کی رو سے یہ ضروری نہیں کہ یہ غرض ہو خواہ حیاتیاتی معنیٰ میں یا نفسیاتی معنیٰ میں۔ مقناطیس کا لوہے کے ریزوں کو کھینچنا اور ان کا اس کو جھٹ کر ردِ عمل کرنا، اس نظریے کی رو سے 'قیمت کی تخلیق کرتا ہے'، اسی طرح جس طرح کہ ایبا کا غذ کے ٹکڑوں کو ہضم کرنا یا ایک انسان کا رافیل کی اتاری ہوئی حضرتِ مریم والی تصویر کو پسند کرنا۔ چنانچہ لیرڈ کہتا ہے "ایک فطری انتخاب اتنا ہی مخصوص ہے جتنا کہ دوسرا فطری انتخاب"، اور کیا اس کے یہ معنیٰ نہیں کہ جہاں کہیں فطری انتخاب عمل میں آتا ہے وہاں قیمت کی تخلیق ہوتی ہے؟

۴۔ قیمت کا تفصیلی نظریہ

فطری انتخاب کا نظریہ قیمت کی تعریف ایک خاص نقطۂ نظر کے حوالے سے کرتا ہے مثلاً جب ایک شیر بچے کو پکڑتا ہے تو شیر کے نقطۂ نظر سے قیمت کی تخلیق ہوتی ہے۔ اگر

بچہ شیر سے بچ جاتا ہے تو بچے کے نقطۂ نظر سے قیمت کی تخلیق ہوتی ہے۔ یہاں دو انتخابی خیر ہیں جو ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ اب تفصیلی نظریہ اولاً اس شے سے تعلق رکھتا ہے جو بذاتہ خیر ہے قطع نظر کسی مخصوص نقطۂ نظر کے۔ کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ بچے کی رہائی اس کے پکڑے جانے سے اعلیٰ و افضل ہے؟ اگر ایسا ہے تو ہم میں ایسی عقلی بصیرت موجود ہونی چاہیے جس کی وجہ سے ہم ایک قیمت میں، دوسری کی بہ نسبت، عظیم تر فضیلت کا ادراک کر سکیں۔ اس نقطۂ نظر سے ہم بعض فطری انتخابات کو باطل بلکہ بد قرار دے کر ان کو رد کر سکتے ہیں۔ لہذا اس نظریے میں جو قیمت کی فطری انتخاب اور غرض کے حدود میں تعریف کرتا ہے اور اس نظریے میں جو قیمت کی فضیلت و بزرگی کی حدود میں تعریف کرتا ہے ایک بنیادی اور ناقابلِ مصالحت تضاد و تخالف پایا جاتا ہے۔

اب فضیلت کی تعریف کیا ہو سکتی ہے؟ اس سے تو کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ وہ تجربے کا ایک واقعہ ہے۔ لیرڈ اس امر کے ظاہر کرنے کے لیے کہ فضیلت یا خوبی سے مراد وسعت مکانی یا طول زمانی نہیں بن جانسن کے خوبصورت اشعار نقل کرتا ہے (جس کا ترجمہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے)

زندگی کیا ہے اگر اس کی پیمائش مکان سے کی جائے،
اور افعال سے نہیں؟.....
یہ درخت کی طرح صرف قد و قامت ہی میں بڑھنا نہیں
جو آدمی کو بہتر بناتا ہے:
یا بلوط کی طرح تین سو سال تک کھڑا رہنا،
اور بالآخر خشک و بے برگ و بار ہو کر کندے کی طرح گر جانا۔
یک روزہ سوسن
ماہ مئی میں کتنی حسین و دلکش نظر آتی ہے!

گو وہ اسی رات شاخ سے جھڑ جاتی ہے اور فنا ہو جاتی ہے؛
گویا کہ وہ ایک نور کا پودا اور پھول تھی۔
ہم چھوٹے پیمانے ہی پر حسن سے کیف اندوز ہوتے ہیں۔
اور چھوٹے ہی پیمانے میں زندگی کامل ہو سکتی ہے!!

ہم ان خوبیوں کی تعریف کس طرح کر سکتے ہیں جو یہ نظم سوسنِ یک روزہ کے لیے دعویٰ کرتی ہے یا جو ڈیورر کی تصلیب میں پائی جانے والی تناسبات پانچے کی مختصر زندگی میں ہوتی ہیں؟

دوسرے حقیقیہ کی نسبت جی ای۔ مور نے اس مسئلے پر زیادہ دماغ کھپایا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ باطنی قیمت، یا خیر، من حیث ہی، کلیات یا عضوی وحدتوں" کا محمول ہے۔ تاہم کوئی ایسا واحد محمول نہیں پایا جاتا جو تمام کلیات یا وحدتوں کا محمول ہو، سوائے اس کے کہ کوئی ذی عقل ہستی حکم لگائے کہ ایسی وحدت کا تنہا و بذات خود پایا جانا اس کے اس طرح نہ پائے جانے سے بہتر ہے۔ لہذا ہر فضیلت، ہر باطنی قیمت، مطلقاً بے مثال ہوتی ہے اور اس کی تشکیل اس مخصوص عضویت سے ہوتی ہے جو وہ عضوی وحدت کے طور پر رکھتی ہے۔ مور اس کو قیمت کی 'باطنیت' کہتا ہے۔ ہر باطنی قیمت قائم بالذات ہوتی ہے۔ وہ باطنی طور پر ان اضافات سے قائم ہوتی ہے جو اس کی وحدت عضوی کی تشکیل کرتی ہیں اور باطنی قیمت کل کی قیمت ہوتی ہے، یہ مختلف حصص کی قیمتوں سے جدا ہے جو اس کی تشکیل کرتے ہیں"۔ اس امر کے ماننے سے کہ قیمت کی کچھ قسمیں، باطنی ہوتی ہیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ان کا محمول بھی ایسا ہوتا ہے جو دوسرے محمول سے جن کو ہمیں اور صورتوں میں تسلیم کرنا پڑتا، بالکل مختلف ہے اور یہ شاید بے مثال و یکتا بھی ہے"۔ اس محمول کی مور اس طرح تعریف کرتا ہے: "یہ کہنا کہ قیمت کی ایک قسم باطنی ہے صرف یہ معنی رکھتا ہے کہ یہ سوال کہ آیا کسی شے میں یہ قیمت پائی جاتی ہے اور کس درجے کی حد تک پائی جاتی ہے صرف اس شے کی ماہیت

باطنی پر موقوف ہے" اور وہ سمجھتا ہے کہ اس جملے سے کہ "صرف اس شے کی ماہیت باطنی پر موقوف ہے" اس کی مراد دو چیزیں ہیں، (۱) کسی ایک شے "واحد" کے لیے ناممکن ہے کہ اس قسم کی قیمت اس میں ایک وقت اور حالات کے ایک مجموعے میں تو پائی تو پائی جائے لیکن دوسرے وقت اور حالات کے دوسرے مجموعے میں کسی قدر مختلف درجے میں پائی جائے :۔ بالفاظ دیگر جب باطنی قیمت ایک دفع کسی شے میں پائی جاتی ہے تو ہمیشہ بالکل اسی درجے میں پائی جائے گی (۲)" اگر کسی شے میں ایک قسم کی باطنی قیمت ایک خاص درجے کی حد تک پائی جاتی ہے، تو نہ صرف قیمت اس شے میں ہر حالت میں اس درجے کی حد تک پائی جائے گی بلکہ کسی دوسری شے میں بھی جو اس کے بالکل مماثل ہو تمام حالتوں میں بالکل اسی درجے کی حد تک پائی جائے گی[1]۔ تاہم باطنی قیمت کو کسی کل کی ایک صفت یا خاصیت نہیں قرار دینا چاہیئے، کیونکہ اس طرح تو وہ اس کل کا ایک حصّہ ہو جائے گی جس کو اس کل کے کامل بیان میں شامل کرنا ہوگا۔ لیکن ہم اس وحدت عضوی کا کامل بیان پیش کر سکتے ہیں جس میں یہ باطنی قیمت پائی جاتی ہے بغیر اس قیمت کا ذکر کرنے کے ۔ لہذا یہ قیمت اس وحدت عضوی کی کوئی صفت یا خاصیت نہیں ہو سکتی اور اسی وجہ سے مور نے اوپر کہا ہے کہ یہ ایک بے مثال محمول ہے ۔

تو پھر مور کے تفصیلی نظریۂ قیمت کی رُو سے باطنی قیمت یا فضیلت کیا ہے ؟ وہ عضوی وحدتوں کا ایک مخصوص محمول ہے جو ہر کسی دوسرے محمول سے جدا اور مختلف ہے یہ محمول وہ ہی نہیں جو ان وحدتوں کی متفرق خواص یا اجزا کی قیمتیں ہیں بلکہ اس کا تعلق اس مخصوص طریقے سے ہوتا ہے جس کی وجہ سے یہ باطنی طور پر عضویت پذیر ہوتی ہیں۔ باطنی قیمت کی تعریف میں ہم اسی حد تک جا سکتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ قیمت کا تفصیلی نظریہ ہے

---

[1] : دیکھو جی۔ ای مور کتاب (PHILOSOPHICAL STUDIES) (فلسفیانہ مضامین) صفحہ ۲۶۰ وما بعدہٗ (ہارکورٹ، بریس اینڈ کو)

نہ کہ اضافی ۔

۵۔ وہ نظریہ جس کی رو سے قیمت ناقابل تعریف ہے

ہم نے دیکھا کہ لیرڈ کو اس امر کا اعتراف ہے کہ انتخاب فطری ایک ایسا اصول ہے جو بالآخر ناقابل تعریف ہے، اور مور بھی اعتراف کرتا ہے کہ عضوی وحدتوں کا بے مثال محمول جو ان کو فضائل قرار دیتا ہے بالآخر ناقابلِ تعریف ہے ۔ اس طرح یہ دونوں نظریات قیمت کی ماہیت کے ایک ایسے حدّ تک جا کر ٹھہر جاتے ہیں جو ناقابلِ تعریف ہے، لیرڈ اور مور دونوں کا اعتراف ہے اور بالآخر دونوں تسلیم کرتے ہیں کہ قیمت درحقیقت ناقابلِ تعریف ہے ۔ لیرڈ کہتا ہے کہ "قیمت ایک مبہم لفظ ہے۔ جس میں انتخابی و تثمینی دونوں اقدار اور تفصیلی بصیرت شامل ہیں : تفصیلی بصیرت سے اس کی مراد کسی عضوی وحدت میں فضیلت کا تسلیم کرنا ہے. آگے وہ لکھتا ہے: "اکثر اقوام کی مروجہ زبان میں قیمت کے مسلمہ ابہام کا خیال رکھتے ہوئے یہ کوئی تعجب خیز بات نہیں کہ تصورِ قیمت میں دقت و صحت پیدا کرنے کی کوشش کا انجام ایسے ابہام کی صورت میں نمایاں ہوا جو وسعت میں تو کم لیکن شدت میں زیادہ ہے "۔ (ایضاً صفحہ ۲۲۲) سنٹیانا بھی اسی نظریے کی تائید کرتا ہے جو قیمت کو ناقابلِ تعریف قرار دیتا ہے۔ اس نظریے کی نہایت قابلانہ تائید ایس سی پیپر نے اپنے دو مضامین میں کی ہے جن کے عنوان یہ ہیں (THE EQUIVOCATION OF VALUE) (ابہام قیمت اور Standard Value (معیاری قیمت)، ان کی اشاعت یونیورسٹی آف کالیفورنیا پبلی کیشنز جلد ۴، ۷، میں ہوئی ہے ۔ پیپر کہتا ہے "بدیہی و معیاری قیمت کے درمیان ایک خلیج حائل ہے ہم اول الذکر سے عبور کر کے نہ ثانی الذکر تک پہنچ سکتے ہیں اور نہ ثانی الذکر سے اوّل الذکر تک ۔ یہ ہر طرح ناقابل عبور ہے "۔ (جلد ۴، صفحہ ۱۳۲)

حاصل یہ کہ حقیقۂ مسئلہ قیمت کو اس طرح حل نہیں کر سکتے کہ اضافی و مطلق، آلاتی و باطنی

دونوں قیمتوں کے ساتھ پوری طرح انصاف ہوسکے یا تو وہ تمام قیمتوں کو اضافتی قیمت میں تحویل کردیتے ہیں جیسا کہ غرض، انتخاب اور مقابلے کے نظریات میں ہوتا ہے، یا قیمت کے دو انواع کو مانتے ہیں جو آپس میں متناقض اور ناقابلِ مصالحت ہیں۔

۶۔ حقیقیت اور مسئلۂ شر

قیمت کے غرض والے نظریے کی رو سے شر سلبی قیمت ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ شر پسند کی مخالفت یا جذبہ تنفر کی تشفی کی ہے، لیکن شر کا یہاں کوئی سوال نہیں سوائے اس کے کہ دنیا کی تدریجی طور پر کس طرح اصلاح کی جائے تاکہ غرض کی تشفی کی کل مقدار زیادہ ہو سکے۔ فطری انتخاب کے نظریے کی رُو سے شر اسی ہستی کے نقطۂ نظر سے شر کہلائے گا جو تنازع للبقا میں اپنے وجود کو ضائع کر رہی ہے۔ چنانچہ جو شے مکھی کے نقطۂ نظر سے شر ہے وہ مکڑی کے نقطۂ نظر سے خیر ہے جو اس کو اپنے حال میں پکڑ رہی ہے۔ 'نظریۂ مقابلہ' کی رُو سے شر کی تعریف بھلائی برائی کی اضافت سے کی جاتی ہے اور کسی دوسری اضافی قیمت کے مقابلے میں وہ قیمت کے محض درجے کا معاملہ ہے۔ تفضیلی نظریے کی رو سے فضیلت یا خوبی کے تو درجے ہیں، لیکن باطنی شر کا وجود نہیں۔ اس کے برخلاف جو اشیاء بذاتِ خود شر کہلاتی ہوں وہ کسی عضوی وحدت میں جو باطنی قیمت رکھتی ہے خیر ہوسکتی ہیں۔ عام طور پر کہا جاسکتا ہے کہ حقیقیہ کو اس روایتی مسئلے سے کوئی دلچسپی نہیں کہ شر کے وجود کی اس عقیدے کے ساتھ کس طرح مطابقت پیدا کی جائے کہ خدا ہمہ خیر ہے، کیونکہ یا تو وہ خدا کے وجود کا انکار کرتے ہیں، یا الوہیت کو ایسی صفت قرار دیتے ہیں جو ابھی بروز کرنے والی ہے اور جو ماورائے خیر و شر ہے، درحقیقت حقیقیہ فخر کرتے ہیں کہ حقیقیت تصوریت سے برتر ہے، کیونکہ حقیقیت کے لیے شر کا صرف ایک ہی سوال ہے اور وہ یہ کہ شر کو کس طرح دور کیا جائے۔

باب

حقیقیت پر چند مخصوص اصولی اعتراضات

حقیقیت پر عام تنقید

بحیثیت فلسفہ حقیقیت کے اساسی اسقام میں سے ایک سقم یہ ہے کہ وہ فلسفے کے انتقادی پہلو پر نہایت مبالغہ آمیز طریقے سے زور دیتا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ حقیقیت جدیدہ تصوریت کے خلاف مجادلے و معارضے کے طور پر پیدا ہوئی اور انتقادی حقیقیت جدید حقیقیت کے مجادلے کے طور پر۔ امریکی حقیقیت کی یہ دونوں صورتیں زیادہ تر ہر شخص اور ہر شے پر تنقید کرتی رہی ہیں اور اکثر یہ تنقید محض ادعائیت اور نرے تعصب کی حد تک پہنچ گئی ہے۔ بالخصوص انگریزی حقیقیہ رسل، براڈ، مور اور لیرڈ اپنی تنقیدی فطانت و تیز فہمی میں مشہور رہے ہیں۔ صرف وائٹ ہڈ اور الکزنڈر نے محض تعمیری طریقے سے کام لیا ہے اور تنقید کو ایک متوافق نظریے کی تعمیر کے تحت رکھا ہے۔ دوسرے حقیقیہ کا زیادہ تر دار و مدار اس قسم کی حجت پر رہا ہے کہ ایک نقطۂ نظر محض اس لیے صحیح ہے کہ دوسرے نقاط نظر ناقص ہیں اور اکثر یہ دوسرا نظریہ ایک حقیر شے ثابت ہوتا ہے۔ ارسطو کی روایتی منطق میں اس قسم کے استدلال کو مغالطۂ 'افحام الذہول' کہا جاتا ہے۔

خود ای پی میاک گلوری جو امریکا کا ایک قابلِ ترین حامی حقیقیت ہے ۔ حقیقیت کے اس نقص کو اس طرح ادا کرتا ہے :۔ اس میں شک نہیں کہ ہر جگہ حد سے زیادہ تیقن رہا ہے ۔ وحدیہ اپنی وحدیت کے متعلق ادّعا پسند رہے ہیں (اس کی مراد حقیقیتی وحدیہ سے ہے) اور ثنویہ نے اپنی ثنویت پر اصرار کرنے میں کچھ کم ادعایت سے کام نہیں لیا۔ ایک زیادہ محتاط تجربی مفروضی پہلو جس کے ساتھ یہ کوشش بھی ہو کہ مخالف کے خیالات کو ہمدردی کے ساتھ سمجھا جائے زیادہ مناسب ہوگا۔ اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ مخالف کے کسی تصور کو اس کے تصوّرات کے سارے نظام میں رکھ کر سمجھنے کی کوشش کی جائے۔[1] تاہم حقیقیہ میں سے کوئی میاک گلوری سے زیادہ اپنی تنقیدی فطانت سے خط اندوز نہیں ہوتا اور نہ کوئی اس سے زیادہ اپنے مخالف کے خیالات پر تیز و برّاں اعتراضات وارد کرتا ہے۔ اسی نے تو یہ کہا تھا کہ "میرا تو حال اس آئرشمن کا سا ہے جس نے لڑائی ہوتی دیکھ کر اپنا کوٹ نکال پھینکا، آستینیں چڑھائیں اور پوچھا کیا یہ خانگی لڑائی ہے یا ہر شخص حصہ لے سکتا ہے" اور حقیقیہ کے تنقیدات کے حجم کا اندازہ کرتے ہوئے تو یہ معلوم ہوتا ان میں سے بہت ساروں کا حال اسی آئرشمن کا سا ہے۔

نکات کی توضیح کا ایک طریقہ ہوتے، نئے مسائل روشنی میں لانے اور فلسفے میں نئی روح پھونکنے کی وجہ سے ہم فلسفیانہ مناقشے و مجادلے کی قیمت کی پوری طرح قدر کر سکتے ہیں، بغیر مناقشے کو فلسفیانہ طریقے کا بنیادی اصول قرار دینے کے، جیسا کہ (مثلاً) لوجائے (اے۔او) کا عمل ہے چنانچہ وہ کہتا ہے کہ "یہ صحیح ہے کہ فلاسفہ میں مؤثر اشتراک عمل زیادہ تر اختلاف و تبائن ہی کی وجہ سے ہوتا ہے"۔ واقعہ یہ ہے کہ بہت سارے فحولِ فلاسفہ، (جو اپنے ہمعصر استدلالیوں کی اڑائی ہوئی خاک سے اتنے ہی بلند ہیں

---

[1] فلاسوفیکل ریویو جلد ۴ صفحہ ۲۶۵۔

جتنی کہ ایک سر بفلک پہاڑ کی چوٹی کہر کے ان بادلوں سے بلند ہوتی ہے جو اس کے دامن کو گھیرے رہتے ہیں،) وہ مفکرین ہیں جنہوں نے اپنے ادریجنل تصورات کی تکمیل تعمیری طریقے سے کی ہے نہ کہ تنقیدی طریقے سے ۔ یہ کانٹ تک کے متعلق صحیح ہے، جو لغایت درجہ انتقاد پسند فلسفی تھا، جیسا کہ اس کے مشہور اعتراف سے ظاہر ہے کہ ڈیوڈ ہیوم نے اس کو خواب ادعائیت سے بیدار کیا۔ ہم یہ حق رکھتے ہیں (گو یہ ہمارا فرض نہ سہی) کہ اُس فلسفے کو شک کی نگاہ سے دیکھیں جو ہمیشہ اپنے مخالفین کے اقوال پر حملے کرتا رہتا ہے۔ زیادہ صحیح چیز تو یہ ہوگی کہ ہم یہ پتا لگانے کی کوشش کریں کہ مخالف کے نظریے کے کس قدر حصے کو ہم اس نظریے میں جذب کر سکتے ہیں جس کے ہم خود قائل ہیں۔ لیکن بہت کم حقیقیہ ایسے ہیں جو مناقشے کے پہلو سے بلند ہو کر ترکیبی پہلو کو اختیار کر سکتے ہیں ۔ حقیقیت کو جو ان دنوں قبولیت عام حاصل ہے اس کی زیادہ تر وجہ ہمارا وہ جذبۂ تجسّس ہے جس کی وجہ سے ہم ایک اچھی لڑائی دیکھنے کے لیے راستہ چلتے چلتے پلٹ جاتے ہیں ۔ کیا ساری دنیا مبارز کو پسند نہیں کرتی، کیا اسی طرح عاشق مقبول نہیں ہوتا؟ لیکن کیا اب فلسفے ہی کی خاطر اس جنگ کو موقوف کرنے کا وقت نہیں؟

اس عام تنقید کے جواب میں بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ حقیقیت ایک ایسا فلسفہ ہے جو ابھی اپنے بدوِ طفولیت میں ہے، اور اس کو اپنی جگہ اور اپنا نام پیدا کرنے کے لیے کافی ہاتھ پیر مارنے کی ضرورت ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس جواب میں صداقت کا عنصر پایا جاتا ہے، کیونکہ جب حقیقیہ نے اصلاح کیلئے جنگ شروع کی تو اس وقت تک تصوریت اس قدر مستحکم طریقے پر جم چکی تھی کہ تصنّع و تصلّف کی ان زنجیروں کو توڑنے کے لیے جو فلسفے کو بے حس کی ہوئی تھیں حقیقیہ کے لیے جنگ کرنی ضروری تھی۔ لیکن یہ ماننا کہ ہمارا فلسفہ ابھی عالم طفولیت میں ہے کوئی کمزوری کا اعتراف نہیں ۔ بلاشک ہاکنگ کا یہ کہنا صحیح ہے کہ "ابھی تک کسی متوافق نظام حقیقیت کو پیش نہیں کیا گیا"۔ حقیقیت

کو ابھی فلسفے کے اساسی مسائل کا ایک قابلِ فہم متوافق و متحد جواب پیش کرنا ہے۔ ان میں سے بعض مسائل کو وہ عمداً ٹال جاتی ہے، اور اس پر فخر بھی کرتی ہے۔ دوسرے مسائل کے (جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے) متناقض توجیہات اور حل پیش کیے گئے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حقیقیت کا ابھی بچپن ہے، اور اگر اس کو فلسفے کا ایک مستمر و مستدیم نظام پیدا کرنا ہے تو یہ جنگ اس کو موقوف کرنی پڑے گی اور سخت تعمیری کام کا آغاز کرنا ہوگا۔

گو حقیقیہ نے تصوریت کے خلاف شدت کے ساتھ جنگ کی ہے، لیکن اکثر انھوں نے اس پر خارج سے حملہ کیا ہے اور پھر یہ کوشش کی ہے کہ اس کے اساسی بصائر کو اپنے نظام میں داخل کر لیں گویا کہ ان کا تی الحقیقیت نظریۂ حقیقیت ہی سے تعلق ہے۔ اس کی یہاں دو مثالیں کافی ہیں۔ سنٹیانا تصوریت مطلقہ کی عین و ماہیت کا اس طرح اظہار کرتا ہے: "ہم در حقیقت، اپنے جسم سے قطع نظر کرتے، اس دنیا کے متوطن نہیں؛ ہماری روحیں ایک عالم روحانی کی رہنے والی ہیں، جہاں سے ہم حسن و صداقت کے معیارات لے آتے ہیں اور صرف انھی میں خوش رہ سکتے ہیں"۔ اور پھر اس خیال کا اپنے ناقابلِ تقلید انداز میں مضحکہ اڑاتا ہے۔ تاہم جب وہ خود اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے تو لکھتا ہے: "گو عقل بقائے حیات کے لیے حادثات پر غالب آنے والے حیوانی عمل سے بالکل فطری طور پر پیدا ہوتی ہے۔ تاہم وہ اپنے کو اس حقیر کام سے علیحدہ کر لیتی ہے اور ابتدا ہی سے اپنے مطمعِ نظر میں نظری اور غیر جانب دار ہو جاتی ہے، اور خدا، صداقت و ابدیت کے نقطۂ نظر کا اختیار کرنا سرقہ نہیں سمجھتی[1]"۔ آخر یہ رائے جو اس سطر میں ادا کی گئی ہے مطلقیت

---

[1]: یہ اقتباسات جارج سنٹیانا کی جدید ترین کتاب (THE GENTEEL TRADITION AT BAY) سے ہے (شائع کردہ اسکربنرز ۱۹۳۱) صفحہ ۲۳ اور ۶۵۔

کے اصل خیال سے کس حد تک مختلف ہے؟ مجھے تو کوئی اہم اختلاف نہیں دکھائی دیتا۔ اور کیا یہ حجت تصوریت کی روح رواں نہیں کہ "صداقت کے ساتھ ہمدردی کر کے بنی نوع انسان سے ماورا ہو جانے کی یہ صفت فطرتِ انسانی کا ایک حصہ ہے اور نہایت ممتاز حصہ[1]"؟ روایتِ لطیف، کی مشکل میں مبتلا ہونے کا کیوں ذکر کرتے ہو جب تم خود، (جو اس روایت مشکل میں پھنسنے کا دعوے کے ساتھ اعلان کر رہے ہو) وہی کہتے ہو جو دراصل یہ روایت لطیف، کہتی ہے؟ تصوریت کو تم اگر حقیقیت کے نام سے پکارو بھی تو اس کی خوبی میں کوئی کمی نہیں ہوتی۔ "نام میں کیا رکھا ہے؟ جس چیز کو ہم گلاب کہتے ہیں وہ کسی نام سے بھی اتنا ہی پیارا ہوگا"۔

دوسری مثال پراٹ کا وہ مضمون ہے جو اس نے (ESSAYS IN CRITICAL REALISM) (مضامین حقیقیت انتقادی) میں لکھا ہے۔ یہاں وہ پہلے تصوریت پر حملہ کرتا ہے، وہی غلطی اس کے سر تھوپتا ہے جو خود اس کی ہے اور پھر اسی چیز کو اپنی رائے کہہ کر پیش کرتا ہے جس پر کہ اس نے حملہ کیا تھا۔ پراٹ کے خیال میں تصوریت کا یہ دعویٰ ہے کہ وجود ماورائی حقیقی شے ہے جو فکر سے مستقل و غیر محتاج ہے اور قابلِ حصول نہیں۔ لیکن یہی تصور ماورائیت کے متعلق حقیقیتِ انتقادی کا ہے، تصوریت کا نہیں، جس پر پراٹ اعتراض کر رہا ہے۔ پھر تصوریت کی اس غلطی کا مقابلہ کرنے کے لیے پراٹ علم کے ان مختلف انواع و امثال کو پیش کرتا ہے جو ماورائی ہیں لیکن جنھیں ہر ایک تسلیم کرتا ہے۔ یہ وہی انواع و امثال ہیں جن کو خود تصوریت اپنے نظریۂ ماورائیت کو ثابت کرنے کے لیے پیش کرتی ہے۔ تصوریت کی تنقید کے اس طریقے کی طرف توجہ منعطف کرتے ہوتے بوسانکوٹ کہتا ہے:

"اس بارے میں (ماورائیت) پروفیسر پراٹ کے استدلال کا غائر مطالعہ ایک ایسی کیفیت ذہنی کا انکشاف کرتا ہے جو در حقیقت.... محیر العقول ہے، اگر یہ تحریراً موجود نہ ہوتی تو

ناقابلِ یقین بھی۔[1]"

یہ دو مثالیں حقیقیت کے ایک بنیادی سقم کا اظہار کرتی ہیں جس کو مختصراً طور پر اس طرح ادا کیا جا سکتا ہے کہ حقیقیت تصوریت پر خارج سے حملہ کرتی ہے مگر جب یہ تعمیری کوشش کرتی اور اپنے نقطۂ نظر کو پیش کرتی ہے تو تصوریت کے بنیادی اصول کو تسلیم کر لیتی ہے۔ حقیقیت اس وقت تک صحیح فلسفہ نہیں بن سکتی جب تک کہ وہ یہ نہ جان لے کہ تصوریت کا کتنا حصہ حقیقیتی مقدمات کے موافق ہے اور جب وہ یہ جان لے گی تو وہ اپنی تنقید و مناقشے کا طریقہ بدل دے گی اور ان عظیم الشان بصائر کا زیادہ ساتھ دے گی جن کو تصوریہ نے حاصل کیا ہے۔ اس امر کی کافی شہادت موجود ہے کہ یہ عمل حقیقیت میں ظہور پذیر ہو رہا ہے اور اس فلسفے کی ترقی کا دوسرا زینہ اس صداقت کے حصول کی کوشش ہو گی جس کو انیسویں صدی کی تصوریت نے ذہن انسانی کے لیے دریافت کیا تھا۔ مثلاً براڈ کہتا ہے "میری رائے میں اس امر کا احتمال ہے کہ ہمارے زمانے کے بعض فلسفوں کی جانب سے اس نفیس سونے کی طرف بے پروائی برتی جا رہی ہے جس کو ہیگل اور کانٹ نے کھود کر کان سے نکالا تھا۔ اور ان فروق کا پتا لگانے جو پرائٹ مانٹیگو اور بعض دیگر حقیقیہ کے بعد والے نظریات میں اور تصوریت کے حقیقی اصول میں پائے جاتے ہیں۔ ہمیں بے شک ایک طاقتور مابعد الطبیعیاتی خردبین کی ضرورت پڑے گی۔

---

[1]: دیکھو برنارڈ بوسانکوٹ کی کتاب THE MEETING OF EXTREMES IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY صفحہ ۱۴۴ (میکملن)

۲۔ حقیقیہ حقیقیہ سے برسرِ جنگ

اے او۔ لوجائے اپنے کیرس لکچرز (THE REVOLT AGAINST DUALISM) (ثنویت کے خلاف بغاوت) میں ثنویت کی ان دو صورتوں۔ علمیاتی و نفسی طبیعی ثنویت ۔۔۔ کے خلاف جن کو انتقادی حقیقیت کے حامیوں نے پیش کیا ہے۔ موجودہ زمانے کے عناد کا تفصیل کے ساتھ امتحان کرتا ہے۔ جن فلسفیوں پر لوجائے نے تنقید کی ہے ان میں سے اکثر وہ حقیقیہ ہیں جو ان دونوں باب میں وحدیت پسند مذہب رکھتے ہیں۔ وہ ثنویت کے خلاف بغاوت کو دو ہیئتوں میں تقسیم کرتا ہے۔ پہلی ہیئت کی نمائندگی امریکا میں حقیقیت جدیدہ کے حامی کرتے ہیں اور برطانوی حقیقیہ میں سے اکثر، دوسری ہیئت کے نمائندے وائٹ ہڈ اور دوسرے مفکرین ہیں۔ ان مختلف فلاسفہ کے اصطلاحی براہین کا امتحان کر کے وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ثنویت کی دونوں صورتیں بذاتہٖ صحیح ہیں اور حقیقیتی وحدیت بنیادی طور پر فہم عام کے خلاف ہے، 'مغالطہ آمیز سائنٹیفک تعقلات پر مبنی ہے' اور منطقی طور پر متناقض بالذات ہے لوجائے نے حقیقیت کی ان دو صورتوں پر جو ثنویت کے مخالف ہیں جو گھائل کرنے والا حملہ کیا ہے وہ ہمعصر فلسفے میں ایک نہایت عظیم الشان چیز ہے، کیونکہ اس نے بعض مفکرین کو جن پر حملہ کیا گیا ہے۔ اتنا ہی سخت جواب دینے پر آمادہ کیا ہے اور یقین ہے کہ آئندہ بھی اس کے اور سخت جواب دیے جائیں گے۔ ہم یہاں اس شدید مناقشے کی تفصیل میں نہیں جا سکتے، لیکن مفید ہو گا کہ مختصر طور پر امر مابہ النزاع کا تذکرہ کر دیں۔

اے ای مرفی، جو ایک نوجوان فلسفی ہے، جس سے ہماری بہت ساری امیدیں بندھی ہیں، اور جو اس بغاوت کی ہیئت ثانیہ کی نمائندگی کرتا ہے، وحدیتی حقیقیت کی آخری صورت کے لیے ایک عمدہ نام تجویز کرتا ہے۔ وہ اس کو خارجی اضافیت کہتا ہے۔ اس

جملے سے وہ حقیقیت اور انشائن کے نظریات کے باہمی تعلق پر زور دینا چاہتا ہے۔ جدید طبیعیات کا استعمال کرتے ہوئے متعدد حقیقیہ نے اسے ین۔ وائٹ ہڈ کی زیر قیادت اس عمل پر حملہ کیا ہے۔ جس کو 'فطرت کی دو شعبوں میں تقسیم کا عمل' کہتے ہیں، یہ دو شعبے جن میں فطرت تقسیم کی جاتی ہے، موضوعی و معروضی ذہنی یا خارجی ہیں۔ وائٹ ہڈ کے مشہور جملے میں "فطرت ذہن کے لیے ایک نظام سربستہ ہے"، اور فطرت کو اضافیت کا ایک عمل سمجھا گیا ہے، جیسا کہ انشائن کے نظریے سے لازم آتا ہے۔ بالفاظ دیگر قدیم طبیعیات کے طبیعی اثیر کے بجائے "حوادث کے اثیر" کو رکھا گیا ہے اور حوادث کا یہ اثیر مختلف انتظاماتِ زمان سے بنا ہے جس کی ماہیت ہی ایسی ہے کہ ایک نظام کا پیمائش کردہ وقت دوسرے نظام کے پیمائش کردہ وقت سے مختلف ہوتا ہے جب یہ دونوں نظام متحرک نظام ہوتے ہیں۔ فطرتِ طبیعی کی دنیا کی نظاماتِ اضافیت میں اس طویل پر لوجائے حملہ کرتا ہے وہ بتلاتا ہے کہ حد اضافیت کے تین مختلف معنی ہیں:۔

(۱) مشروطیت' یا ایک وجود کا دوسرے وجود سے مشروط یا معلّق ہونا۔

(۲) جہتیت' یعنی یہ امر کہ ایک وجود کی دوسرے وجود سے جو اضافت ہوتی ہے وہ کسی تیسرے وجود کے ذریعے یا اس کے لحاظ سے ہوتی ہے۔

(۳) تناظرت' یا فطرت کا کسی ایک تناظر یا نقطۂ نظر سے دیکھنا۔ اضافیت کے ان تین مختلف معانی یا مفہومات کی وجہ سے لوجائے کا خیال ہے کہ علمائے طبیعیات اور فلاسفہ دونوں کو چاہیے کہ اس لفظ کو ترک کر دیں، اور ہر حالت میں' ان تینوں الفاظ یا جملوں (یعنی "معلق" یا "مشروط"، "بلحاظ" یا" اس نقطۂ نظر سے ظاہر ہوتے ہوئے) میں سے ایک کا استعمال کریں۔ ایک ہی لفظ کو استعمال کرنے کا موجودہ طریقہ اس امر کو پوشیدہ کر دیتا ہے کہ نظریے کے مختلف حصّوں میں یا اس کی مختلف توجیہات میں مختلف قسم کی 'اضافیت' درکار ہوتی ہے:۔ (صفحہ ۱۴۱)

اپنے اس جملے کو دو مضامین میں جاری رکھتے ہوئے جن کا عنوان ہے (THE PARADOX OF THE TIME-RETARDING JOURNEY) (ابطائے وقت پیدا کرنے والے سفر کا استبعاد لوجائے دو توام بھائیوں کا تخیل کرتا ہے جن کو وہ پیٹر اور پال کہتا ہے، یہ کسی خاص تاریخ میں پیدا ہوتے ہیں، اسی تاریخ پال ستاروں کو سیاحت شروع کرتا ہے اور بعد میں لوٹ کر اپنے بھائی کے پاس آتا ہے۔ اس سے توام بھائیوں کا استبعاد پیدا ہوتا ہے۔ لوجائے اس دلچسپ استبعاد کو ان الفاظ میں ادا کرتا ہے: تخیل کی مدد سے اس امر کا تصور کرو کہ پیٹر ایک مسلح پلیٹ فارم پر ہے جو دونوں سمتوں میں پھیلا ہوا ہے اور پال بھی ایک ایسے ہی پلیٹ فارم پر ہے جو پیٹر کے پلیٹ فارم سے بالکل قریب ہے' اور اس کی اضافت سے یکساں غیر مسروع حرکت میں ہے اور اس کے متوازی ہے۔ اگر اس وقت جب وہ دونوں ساکن ہوں۔ ایک دوران وقت کی' گھڑیالیں اور خود کار کیمرے تھوڑے تھوڑے فاصلے سے دونوں پلیٹ فارم کے اندرونی گوشوں پر رکھے جائیں، تو پیٹر کی گھڑی کا وقت وہی ہو گا جو پال کی گھڑی کا ہوگا، کیونکہ اس حالت میں دونوں گھڑیالیں مجازی طور پر اسی جگہ ہوں گی:۔ پھر لوجائے اس موقع میں تغیر پیدا کرتا ہے اور ایک مفروضے کا اضافہ کرتا ہے تاکہ حرکت کی ابتداء کرنے میں کسی قسم کی پیچیدگی نہ پیدا ہو جائے" اب یہ فرض کیا جانا چاہیے کہ پیٹر اور پال، جواب بھائی بھائی نہیں، نقاط ژ اور ژ میں ایک ہی وقت پیدا ہوئے ہیں جب کہ ان دونوں پلیٹ فارم پر یہ نقاط ایک دوسرے پر سے گزر رہے تھے۔ ژ اور ژ سے دونوں سمتوں میں دونوں پلیٹ فارم پر وسیع فاصلے پر مشاہدے کے مقامات مقرر کیے گئے ہیں' اور ہر مقام پر مددگار مشاہدین کا تعین کیا گیا ہے جن کے یہاں ابتدائی ایک دورانِ وقت کی گھڑیالیں ہیں۔ ہر پلیٹ فارم کا یہ قانون ہے کہ کسی شخص کا تقرر مددگار مشاہد کی خدمت پر اس وقت تک نہیں ہو سکتا۔ جب تک، وہ اسی وقت پیدا نہ ہوا ہو جس وقت کہ پیٹر اور پال پیدا ہوئے

ہیں۔ فرض کرو کہ اس کو اس وقت تک ستر سال گزر چکے ہیں اور اب وہ بال کے پلیٹ فارم والے مقام مشاہدہ (پ) سے گزرتا ہے۔ اگر رفتار کافی فرض کی جائے تو یہ ستر برس کا بڈھا جو اپنے مشترک الحدوث مقام پ والے مددگار مشاہد کو دیکھ رہا ہے اس کو اکیس برس کا نوجوان دکھائی دے گا؛ اگر یہ فرض کیا جائے، جیسا کہ مروّجہ قصے میں فرض کیا جاتا ہے کہ جس ابطاء کا ایک نظام سے مشاہدہ کیا جاتا ہے وہ دوسرے نظام میں طبیعی واقعہ ہوتا ہے۔ تو پیٹر اکیس برس کا بھی ہوگا اور ستر برس کا بھی۔ ساتھ ہی اس کا مشترک الحدوث ساتھی مقام پ پر پیٹر کو اکیس برس کا معلوم ہوگا، لہذا اسی عمر کا ہوگا اور ساتھ ساتھ ۷۰ برس کا بھی ہوگا[1]" لوجائے کے خیال میں یہ وہ استبعاد ہے جس میں انسٹائن کا نظریۂ اضافیت خارجی اضافیت کے قائل کو مبتلا کرتا ہے۔

لوجائے کی کتاب کے ایک طویل تبصرے میں میاک گلوری خارجی اضافیت کے نقطۂ نظر سے اس کا جواب دیتا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ لوجائے نیوٹن والے تصورات زمان ومکان کا استعمال کرتا ہے۔ میاک گلوری کہتا ہے کہ "جو آواز لوجائے کی کتاب میں بولتی ہے بے شک بیسوی صدی کی آواز ہے، لیکن جو ہاتھ کہ اس کتاب کو لکھ رہا ہے بہت سے مقامات پر قدیم زمانے کا ہاتھ معلوم ہوتا ہے۔" "ابطائے وقت پیدا کرنے والے سفر کے استبعاد" کا

---

[1] دیکھو فلاسافیکل ریویو جلد ۴۰ صفحہ ۶۳ ومابعدہ۔ اسی جرنل اور اسی جلد میں (صفحہ ۳۸۸ ومابعدہ) میاک گلوری اس اقتباس کی نقل کرتا ہے اور چند جملوں کے نیچے خط کھینچتا ہے تاکہ یہ تبلائے کہ اس کی رائے میں کہاں پر لوجائے مبہم حدود استعمال کرتا ہے اور کن مقامات پر لوجائے مسئلے کے اندر ایسی چیزوں کا اضافہ کرتا ہے جو اضافیت کی طبیعیات میں اس پر غور کرتے وقت پیدا نہیں ہوتیں لوجائے کی کتاب پر میاک گلوری نے جو تبصرہ کیا ہے وہ بھی اسی جلد میں ہے۔ دیکھو صفحہ ۲۶۵ - ۲۴۶ اور لوجائے کے مضامین میں سے دوسرا مضمون صفحہ ۱۵۳ پر ملے گا۔ وہ مضامین بھی دیکھو جو لوجائے اور میاک گلوری نے جرنل آف فلاسفی میں جلد ۲۷ اور جلد ۲۸ میں لکھے ہیں۔

جواب دیتے وقت میاک گلوری یہ ثابت کرنے کے لیے ذرا تفصیل میں جاتا ہے کہ اس استبعاد کی وجہ بالکلیہ یہ ہے کہ مصنف انسٹائن کے نظریے کو سمجھتا نہیں اور اضافیت کے مسئلے میں آہستہ سے نیوٹن کے ایک اصل موضوعہ کو داخل کر لیتا ہے۔" ہم یہاں اس شاندار جواب کی تفصیلات میں نہیں جا سکتے، لیکن ہم اتنا ضرور کہیں گے کہ جو شخص اس جواب کو نہیں پڑھتا اور بالخصوص پیٹر اور پال کے اختتامی قصے کو' (جو اسی طرح بیان کیا جانا چاہیے جیسا کہ میاک گلوری صحیح سمجھتا ہے)۔ وہ درحقیقت جدید فلسفیانہ ادب کے ایک حقیقی شہ پارے کو ہاتھ سے کھوتا ہے۔

۳۔ حقیقیت پر نتیجیت کے عائد کردہ چند اعتراضات

جان ڈیوے نے بالخصوص شعور کے اس عمودی تراش والے نظریے پر جس کو ہولٹ نے پیش کیا تھا اس بنا پر اعتراض کیا ہے کہ یہ ان معانی کو نظر انداز کر دیتا ہے جن کو ہم ہمیشہ استعمال کرتے ہیں۔ لیکن جن کا ہم کو حقیقت میں شعور نہیں ہوتا۔ یہ نظریہ اس شعور کو جہاں شک و تحقیق اقل درجے میں ہوتے ہیں "کل شعور کی معیاری صورت قرار دیتا ہے۔ یہ تفکر کو بحیثیت عنصر شعور نظر انداز کر دیتا ہے۔" وہ (عمودی تراشش والا نظریہ) ایک ایسے جاننے والے ذہن کو تسلیم کر لیتا ہے جو بالکل معصوم و بے ریا ہے اور غیر معمولی طور پر قابل، جس کا کام محض یہ ہے کہ اشیاء جیسی بھی وہ ہیں ان کا مشاہدہ و اندراج کرے' اور جو اپنے کام سے ایک والہانہ شغف رکھتا ہے[1]، لیکن جاننے والے ذہن کا یہ تصور دراصل اس دینیاتی عقیدے کا نشان باقی ہے جس کی رو سے "خدا ذہن کامل ہے اور انسان اپنے خالق کی صورت پر پیدا کیا گیا ہے۔"

---

[1] دیکھو جان ڈیوے کی کتاب EXPERIENCE AND NATURE (تجربہ و فطرت) صفحہ ۳۰۹ (اوپن کورٹ پبلشنگ کمپنی)۔

تاہم ڈیوئے اعتراف کرتا ہے کہ سائنس سے ہولٹ کا نظریہ کسی قدر حق بجانب ثابت ہوتا ہے۔ پھر بھی یہ نظریہ نہایت فاضل وفہیم ذہنوں کے لیے صحیح ہے۔ معمولی ذہنوں کے بیان میں یہ نہایت مصنوعی نظر آتا ہے۔ بہت سارے موجودات جو معمولی ذہن میں ہوتے ہیں بالکل حقیقی نہیں ہوتے بلکہ وہمی، خیالی اور جذباتی ہوتے ہیں۔ ہولٹ کا نظریہ ان موجودات کو بھی عالم ہستی کا ایک حصہ قرار دیتا ہے۔

ڈیوئے کہتا ہے کہ اشیاء کا فعّال و زندہ ذہنوں سے مبینہ استقلال فعل علم کے غلط تصور کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ حقیقیہ نے اس امر پر ضرورت سے زیادہ زور دیا ہے کہ استخراج علم کی مخصوص صورت ہے یعنی اصول موضوعہ سے ابتدا کرنا اور ان کے نتائج کا استخراج کرنا۔ تمام تفکر فعلی استقرائی ہوتا ہے: "علم یا سائنس، فنی کام ہونے کی حیثیت سے، اور دوسرے فنی کاموں کی طرح، اشیاء میں وہ خصوصیات و امکانات پیدا کرتا ہے جو ان میں پہلے سے نہیں موجود ہوتے۔ اس بیان پر مبینہ حقیقت کی جانب سے جو اعتراضات پیدا ہوتے ہیں وہ ازمنۂ فعل کے نہ سمجھنے کی وجہ سے ہیں۔ علم کوئی ایسی تحریف و تعویج کا عمل نہیں جو اپنے موضوع بحث میں ایسی صفات پیدا کر دیتا ہے جو اس میں پائی نہیں جاتیں (جیسا کہ حقیقیت کا بیان ہے)، بلکہ وہ ایک ایسا عمل ہے جو غیر علمی مواد میں ایسی صفات پیدا کرتا ہے جو اس میں پائی نہیں جاتی تھیں" (ایضاً صفحہ ۳۸۱) اس لیے حقیقیت کے اندر، ان علمی اعمال کی وجہ سے، جو اس سے سروکار رکھتے ہیں، برابر نئی چیزوں کا اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ جب ہمیں عملی موقعوں سے کام پڑتا ہے تو جو معنی کہ ہم اپنے تفکر میں واقعات کی طرف منسوب کرتے ہیں وہ ان واقعات کا جزو لاینفک بن جاتے ہیں۔ طبیعی طور پر حقیقی اشیاء میں اور ان چیزوں میں جو فعل علمی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں کوئی تفریق نہیں کی جا سکتی۔

سی۔ آئی۔ لیوس اپنی کتاب (MIND AND THE WORLD ORDER) (ذہن و نظام دنیوی) میں ڈیوئے کا تتبع کرتے ہوئے ان مستقل و غیر محتاج اشیاء سے انکار کرتا

ہے جن کے وجود کا حقیقیہ دعوے کرتے ہیں۔ وہ خصوصیت کے ساتھ براڈ کے معطیاتِ حواس والے نظریے پر اعتراض کرتا ہے۔ اس کی رائے میں یہ ایک سطحی نظریہ ہے جو حقیقی مسئلے کی تہ تک نہیں پہنچتا۔ ایک ایسے معطیۂ حواس کو فرض کرنا جس کا کسی کو احساس نہیں ہو رہا ہے، یا جو اس کے علمی وقوف کے تغیرات کی حالت میں مستقل و غیر متغیر رہتا ہے، دراصل کانٹ کی مشہور شے کما ہی کو تسلیم کرنا ہے۔ یہ واقعاتِ تجربہ کو چھوڑ کر ہمیں مابعد الطبیعیات میں مستغرق کر دیتا ہے اور اس شے کی بجائے جس کا ہمیں علم ہے اور جس کے متعلق ہم شک نہیں کر سکتے ان موجودات کو رکھتا ہے جو محض نظری ہیں اور جن کا وجود معرض شک میں ہے۔

لیوس انتقادی حقیقیت کے حامیوں کے اعیان والے نظریے پر بھی حملہ کرتا ہے۔ اس کی رائے میں ایک بنیادی افتراض پر مبنی ہے جو مغالطہ آمیز ہے وہ افتراض یہ ہے کہ کوئی ایسی چیز بھی پائی جاتی ہے جس کو ان اعیان کا وقوف بدیہی کہتے ہیں، اور باقی تمام علم انسانی اسی سادہ علم سے مستخرج ہے۔ ہم اس امر سے تو انکار نہیں کر سکتے کہ بدیہی وقوف پایا جاتا ہے، تاہم اس کو علم کہنا غلطی ہو گی۔ کیونکہ ایسے وقوف میں تعقلات شامل نہیں ہوتے اور بغیر تعقلات یا بامعنی علائم کے علم نہیں ہو سکتا۔ لہذا لیوس ان موجودات کو جنہیں حامیان انتقادی حقیقیت اعیان کہتے ہیں (QUALIA) یا کیفیات کہنا بہتر سمجھتا ہے۔ یہ کلیات ہیں لیکن اشیاء کے خواص یا صفات نہیں۔ حقیقیت انتقادی کے حامیوں کے نظریۂ اعیان کو جو چیز باطل کر دیتی ہے وہ کلیات کو خواص اشیاء سے خلط ملط کر دینا ہے۔ "کیفیات" ذہنی ہیں لیکن خواص اشیاء خارجی ہوتے ہیں۔

۴۔ حقیقیت پر تصوریت کے عائد کردہ چند اعتراض

اس عام تنقید کے سوا جو اس باب کی ابتداء میں پیش کی گئی ہم یہاں مختصر طور پر چند اور اعتراضات کا ذکر کریں گے جو تصوریت حقیقیتی نظریات پر عائد کرتی ہے۔ ہارنلے نے

بتلایا ہے کہ حقیقتی مابعد الطبیعیات نہ اس قدر غلط ہے اور نہ مغالطہ آمیز جس قدر کہ ناکافی و ناقص ۔ وہ کہتا ہے "بحیثیت مجموعی حقیقیہ کا میلان یہ ہے کہ انسان پر حیاتیاتی نقطۂ نگاہ سے بحث کرے' اور اس کو ایک حیوانی نوع اور ارتقاء کی بعد والی پیداوار قرار دے' جو ایک ایسے ماحول میں پائی جاتی ہے جس کے اہم خصوصیات کا بیان علم ہیئت و ارضیات' طبیعیات و کیمیا سے حاصل کیا جا سکتا ہے' لیکن یہ نقطۂ نظر اتنا غلط نہیں جتنا کہ یہ ناکافی ہے؛ اس سے ہمیں کل صداقت حاصل نہیں ہوتی' یہ اتنی ہی محدود صداقت بخشتا ہے۔ جتنی کہ نفسیات تامل۔ کیونکہ ہر نقطۂ نظر ان واقعات کو جو اس کے دائرہ عمل میں داخل ہیں اپنے مخصوص نمونے پر ڈھال لیتا ہے؛ وہ ہمیں انہی واقعات کے استعمال کرنے کی اجازت دیتا ہے جو اس نمونے کے موافق ہیں۔ وہ اپنے خاص طریقے سے واقعے کی تثمین کرتا ہے"[1]

یہی تنقید ارتقائے بارز پر بھی عائد ہو سکتی ہے۔ ارتقائے بارز ساری کائنات پر ایک ایسے اصول ارتقا کا اطلاق کرتا ہے۔ جو صرف کائنات کے بعض حصوں ہی پر عائد ہو سکتا ہے۔ تصوریت نے حقیقیت کے مدارج کا جو نظریہ پیش کیا ہے وہ توجیہ کا ایک زیادہ بہتر اصول ہے۔ چنانچہ ڈی وٹ پارکر (CONTEMPORARY AMERICAN PHILOSOPHY) (ہمعصر امریکی فلسفہ) میں لکھتا ہے: انفرادی نظامات پیدا ہوتے ہیں' پھیلتے ہیں اور پھر فنا ہو جاتے ہیں لیکن کائنات کے "کوئی موسم نہیں ہوتے"..... میرا یقین ہے کہ کائنات میں انسان کی حیثیت و مقام کے متعلق یونانیوں کی ستارہ پرستی اور فلاطینوس کا تصور اشراق معصر فطرت سے زیادہ صحیح بیان پیش کرتا ہے"' لیٹن اور دوسرے تصوریہ پارکر کے ساتھ اس امر میں اتفاق کریں گے کہ بجائے اس نظریے کے کہ مدارج حقیقیت کا بروز مجرد مکان۔ زمان

---

[1] ۔ دیکھو آر۔ ایف' اے ہوئنلے' (IDEALISM AS A PHILOSOPHY) (تصوریت بحیثیت فلسفہ) صفحہ ۲۵۷ (آرہ سی' اسمتھ)

سے ہوتا ہے اس نظریے کو جگہ دیں کہ ان کا اشتراق خدا سے ہوتا ہے۔

تصوریہ انتقادی حقیقیت کے حامیوں کے اعیان والے' نظریے پر اعتراض کرتے ہیں۔ اعیان یا کلیات کی دنیا میں جہاں پر وجود دوسرے وجود سے زیادہ معنی نہیں رکھتا اور ابدی طور پر وہی ہے جو وہ ہے' ہر شے کو حقیقی قرار دے کر انتقادی حقیقیت کے ماننے والوں نے محض ایک تجریدی و تصوری دنیا پیدا کر دی ہے اور اس کو اس حقیقی دنیا کے بجائے رکھا ہے جس کا ہمیں اپنے تجربات میں علم ہوتا ہے۔ ہاکنگ کہتا ہے "کلیات' یا "اعیان" کا یہ مستقل عالم مجھے تو (ادب کے ساتھ کہنا پڑتا ہے) جدید علم الاصنام کا ایک ٹکڑا معلوم ہوتا ہے جس کے ماننے کے لیے وہ عذر بھی پیش نہیں کیا جا سکتا جو افلاطون اپنے عالم مثال کے لیے کر سکتا تھا؛ یہ اس انتہائی تخیل یا توہم کی ایک عجیب و غریب مثال ہے جو حقیقیہ کے اس ارادے کا مذاق اڑاتی ہے جو انھوں نے واقعات کے بالکل پابند ہونے کے متعلق کیا تھا: لیکن اگر "اعیان" کے اس نظریے کی بجائے تصوریت کے کلی مفرون کا نظریہ رکھیں تو یہ تجریدیہ غائب ہو جائے گی۔ ایک بے قیمت عین" انفرادیت و قیمت کا اصول" بن جائے گا۔

حصّہ چہارم

نتیجیّت

باب ۱

نتیجیت کیا ہے

الفاظ نتیجیتی و نتیجیت

لفظ پراگما ٹک (جس کا ترجمہ نتیجیتی کیا گیا ہے) کا ماخذ یونانی لفظ (TIPAYUA) ہے جس کے معنی واقعے کے ہیں، اس کی جمع (TIPAYUARA) ہے جس کے معنی معاملات خصوصاً مملکتی معاملات کے ہیں۔ انتقادِ عقل نظری میں کانٹ فن و اسلوب کے ان قواعد کو جو تجربے سے ماخوذ اور تجربے پر اطلاق ہیں۔ ان قواعد سے ممیز کرنے کے لیے اس لفظ کا استعمال کرتا ہے جو تجربے سے مقدم یا منطقی طور پر غیر محتاج ہوتے ہیں۔ کانٹ کی فنی اصطلاح میں ثانی الذکر کو حضوری اصول کہا جاتا ہے۔ امریکا کے مشہور عالم ریاضیات و فلسفی پیرس نے لفظ پراگما ٹک کو کانٹ سے لیا اور ولیم جیمس نے پیرس سے۔

لفظ پراگما ٹزم (نتیجیت) اسی مادے سے بجائے لاحقہ 'اک (یانی') کے لاحقہ 'ازم' (یائت) کے زیادہ کرنے سے بنا ہے۔ جارج الیٹ نے اپنی کتاب MELDLEMARCH میں اس لفظ کو ایک گستاخ و فضول قسم کی سیرت کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال کیا تھا۔ تاریخ میں لفظ نتیجیت نتیجیتی طریقے کے ہم معنی ہے اور تاریخی واقعات کے علل و معلومات کے پتا لگانے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ بہر حال لفظ نتیجیت کے ان دو معنی اور اس کے فلسفیانہ تضمن میں کسی قسم کے تعلق کی شہادت

نہیں ملتی، اس کا فلسفیانہ تضمن حد تیقنی کی طرف لے جاتا ہے جس کو کانٹ نے استعمال کیا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ لفظ نتیجیت فلسفے میں عمومیت کے مختلف متعدد معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ ان مختلف معنی کے تحت تصورات و تیقنات کے عملی نتائج کو ان کی صحت و صداقت و قیمت کے معین کرنے کے لیے بطور معیارات استعمال کرنے کا ایک عام تصور ملتا ہے، چنانچہ جیمس جو مسلمہ طور پر پہلا شخص ہے جس نے اس لفظ کو جرائد میں استعمال کیا نتیجیت کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ "یہ وہ ذہنی پہلو ہے جو اولیات، اصول، قاطیغوریات، فرضی ضروریات کو ترک کرنے اور عواقب و نتائج و ثمرات و واقعات کی طرف رجوع کرنے پر مشتمل ہے"[1] اور بالڈون کی ڈکشنری آف فلاسفی اینڈ سیکالوجی کے ایک مضمون میں جس کا عنوان (PRAGMATISM) (نتیجیت) ہے پیرس اس کو تصورات کے واضح کرنے کا طریقہ کہتا ہے۔ وہ لکھتا ہے: "غور کرو کہ وہ کونسے نتائج ہیں جن کی عملی حیثیت بھی ہو سکتی ہے جو ہمارے خیال میں ہمارے اشیائے مقصودہ سے سرزد ہوتے ہیں۔ اب ان نتائج کے متعلق جو ہمارا تصور ہوگا وہی اس شے کے متعلق بھی ہوگا۔"[2] پیرس نے بعد میں نتیجیت کے متعلق اپنے تصور کو جیمس اور اس کے اتباع کے تصور سے ممیز کرنے کے لیے ایک نیا لفظ ایجاد کیا جو PRAGMATICISM ہے۔ اس کتاب میں جو جیمس کے احترام میں لکھی گئی ہے اور جس کا نام (ESSAYS PHILOSOPHICAL AND PSYCHOLOGICAL) (مضامین فلسفیانہ و نفسیاتی) ہے ڈیوے نے نتیجیت کی امتحاناً یہ تعریف کی ہے: "نتیجیت وہ تعلیم ہے جس کی رو سے حقیقت کی ماہیت عملی قرار پاتی ہے اور اس ماہیت کا کما ینبغی اظہار فعلیت عقل میں ہوتا ہے" (صفحہ ۵۹) لیکن ڈیوے اس

---

[1] دیکھو ولیم جیمس کی کتاب (PRAGMATISM) صفحہ ۵۵ (لانگمنس)

[2] دیکھو پیرس کا شہرۂ آفاق مضمون (HOW TO MAKE OUR IDEAS CLEAR) "ہمیں اپنے تصورات کو کس طرح واضح کرنا چاہیے"، جو سائنٹفک منتھلی ۸۷۸ا۱ء میں شائع ہوا اور حال ہی میں اس مجموعہ مضامین میں شائع کیا گیا ہے جس کو ولیم ناکوہن نے بعنوان (CHANCE, LOVE, AND LOGIC) اتفاق محبت منطق) پیش کیا ہے (ہارکوٹ برِیس اینڈ کو)

نئے فلسفے کے لیے آلاتیت اور اختیاریت کے نام زیادہ مرجح سمجھتا ہے۔ ایف سی ایس شلر نتیجیت کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ "یہ اس میلان کا اصلاحی نام ہے جس کا پتا تمام تاریخ فلسفہ میں لگایا جا سکتا ہے لیکن جو حال ہی میں باشعور منتظم و عام ہو گیا ہے۔" "نتیجیت اپنے کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے اس امر پر بھروسا کرتی ہے کہ جو بھی ہم سوچتے اور کرتے ہیں۔ اس کا ارادہ کرنا پڑتا ہے اور بحیثیت حیاتی تطابق ہونے کے، خواہ کامیاب ہو یا ناکامیاب، اس کی بالآخر حیاتی قیمت ہوتی ہے"[1] لیکن شلر کو اس نئے فلسفے کا نام 'نتیجیت' بالکل پسند نہ تھا، وہ کہتا تھا کہ اگر کسی کتے کا بھی یہ نام ہوتا تو اس کو مردود قرار دینا کافی ہے۔ اس نے جیمس سے التجا کی کہ اس فلسفے کے لیے انسیت (HUMANISM) کا نام اختیار کر لے، لیکن وہ کامیاب نہ ہو سکا گو وہ کہتا ہے کہ جیمس بعد میں پچھتاتا تھا کہ کیوں اس نے اس کی نصیحت پر عمل نہیں کیا۔

۲۔ پیرس نے نتیجیت کی کیا خدمت کی ہے؟

شلر چارلس ایس پیرس (PEIRCE) کو نتیجیت کا "پدر مظنون" قرار دیتا ہے، لیکن کہتا ہے کہ اس کو اپنی ابوّت کے انکار کرنے پر مجبور کیا گیا۔ اس کا اشارہ اس واقعے کی طرف ہے کہ پیرس نے اپنے فلسفے کے لیے نتیجیت (پراگماٹزم) کے لفظ کو چھوڑ کر پراگماٹی سزم (PRAGMATICISM) کا لفظ اختیار کر لیا تھا اور اسی کو زیادہ بہتر سمجھتا تھا۔ شلر اور دوسرے بعض فلسفیوں کا خیال ہے کہ ولیم جیمس اس تحریک کا حقیقی بانی ہے۔ اس سلسلے میں مسز ولیم جیمس نے شلر کو

---

[1] یہ دو سطریں جو نقل کی گئیں شلر کے اس مضمون سے ہیں جو ہیسٹنگ کی انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس میں پراگماٹزم کے عنوان کے تحت لکھا گیا ہے۔ اس کا وہ مضمون بھی دیکھو جو انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا میں (چودھویں اشاعت) درج ہے اور میری کتاب (ANTHOLOGY OF RECENT PHILOSOPHY) میں اس کا ایک اقتباس دیا گیا ہے وہ بھی پڑھو۔

ایک دلچسپ خط لکھا ہے اس میں وہ کہتی ہے: تم نے یہ جو کہا ہے کہ وہ (یعنی جیمس) ایسے احسانات کا اعتراف کرتا تھا جن کے وہ زیرِ بار نہ تھا، صحیح ہے..... جب ولیم کیمیا کے معمل میں بحیثیت طالب علم کام کرتا تھا اور فلسفے میں مستغرق تھا تو اس نے چارلس پیرس کو ایک تحریص و تشویق پیدا کرنے والا دوست پایا تھا، جب ولیم نے اس چیز کو جو ایک عرصہ دراز سے اس کا ایمان تھا۔ نام دینے کی کوشش کی تو وہ پیچھے کی طرف مڑ کر دیکھا اور اپنے دل سے کہا۔ میں نتیجیت کے لیے یقینی پیرس کا رہین منت ہوں[1]۔ شلر اور مسز ولیم جیمس کے ان بیانات کو ہمیں نہایت احتیاط سے قبول کرنا چاہیئے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ڈیوے اور دوسرے مفکرین یہ ماننے میں بالکل حق بجانب ہیں کہ پیرس نے اس نئے فلسفے کی نہایت اہم خدمت کی ہے۔ یہ خدمت کیا تھی۔

پیرس در اصل منطق کا عالم تھا جس کو بالخصوص علومِ معمل کے طریقیاتی اسلوب سے دلچسپی تھی۔ اس کا یقین تھا کہ جب کسی اختیار کے اصول کا معمل میں تجربہ کیا جاتا ہے تو اس سے ایک خاص قسم کا تجربہ حاصل ہوتا ہے۔ لہذا اس نے یہ خیال کیا کہ کسی تصور کی کامل تعریف اختیاری واقعات کی وہ کمیت ہے جو اس تصور سے لازم آتی ہے ہر تصور کے عقلی معنی مستقبل میں ہوتے ہیں اور "اس عمل تعمیم پر مشتمل ہیں جس کی وجہ سے شئے موجود کلیات کو اپنے اندر اور زیادہ جمع کرتی ہے۔" پیرس یہ نہیں سمجھتا تھا کہ یہ عمل کسی مخصوص یا شخصی غایت کو حاصل کرنے کا عمل ہے۔ وہ تصور کے صرف عمومی یا کلی معنی سے دلچسپی رکھتا تھا۔

مارس آر کوہن کا خیال ہے کہ پیرس نے تصور کی تعریف کے اس طریقے کو چانسری رائٹ سے لیا تھا جو ہارورڈ یونیورسٹی کا ایک ممتاز پروفیسر تھا جس نے ریاضیات اور طبیعیات میں تحقیقی کام کیا تھا اور فلسفے سے بھی عمیق دلچسپی رکھتا تھا۔ کوہن پیرس کے ایک خط کو نقل کرتا ہے جس میں

---

[1] دیکھو میری کتاب ANTHOLOGY OF RECENT PHILOSOPHY صفحہ ۴۵۸۔

وہ کہتا ہے کہ نتیجیت کی تعلیم اول دفعہ ایک مابعد الطبیعیاتی انجمن میں پیش ہوئی جو اس نے ہارورڈ میں قائم کی تھی اور جس کا رائٹ قابل ترین رکن تھا جیمس بھی اس انجمن کا ایک رکن تھا پیرس اور رائٹ کی یہ عادت تھی کہ ہر روز دو یا تین گھنٹے آپس میں مباحثہ و حجت کرتے اور یہ عادت برسوں تک جاری رہی۔ پیرس کا یہ تصور کہ عالمِ سائنس عام تصورات کی اصول میں اس لیے ترجمانی کرتا ہے کہ اختیار سے نئی صداقتوں کو حاصل کیا جائے، رائٹ سے حاصل ہوا ہے۔ پیرس کی نتیجیت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ تصورات کے معنی حاصل کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ان کا اختباری امتحان کیا جائے اور ان نتائج کا مشاہدہ کیا جائے جو اس امتحان سے حاصل ہوتے ہیں[1]۔

۲۔ ولیم جیمس نے نتیجیت کی کیا خدمت کی ہے؟

ایم سی آٹو نے بجا طور پر بتلایا ہے کہ ولیم جیمس کا وہ مضمون جس کا عنوان (REMARKS ON SPENCER'S DEFMITION OF MIND CORRESPONDENCE) (اسپنسر کی ذہن کی اس تعریف پر کہ ذہن تطابق کا نام ہے چند ریمارک) تھا (اور جو جرنل آف اسپیکولیٹو فلاسفی میں اسی ماہ میں شائع ہوا جس ماہ پیرس کا مضمون "ہمیں اپنے تصورات کو کس طرح واضح کرنا چاہیے" (جنوری ۱۸۷۸ء) چھپا تھا) بہت سارے نتیجیتی تصورات سے معمور تھا جن کی بعد میں جیمس نے تکمیل کی۔ یہ مضمون علاوہ دوسری چیزوں کے عقل انسانی کی فعلی حیثیت پر زور دیتا ہے اور بالخصوص انسانی نصب العین اور ترجیحات کو تجربے کے حقیقی حصے قرار دیتا ہے آٹو اس مضمون کو نتیجیت کا ماخذ ثانی قرار دیتا ہے، اور اس قریبی اور اہم شخصی تجربے سے جو اس کی تکوین کا باعث ہے، یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جیمس کے لیے یہ نیا فلسفہ منطقی تعلیم سے زیادہ اخلاقی و مذہبی

---

[1] دیکھو کوہن کا دیباچہ جو اس نے پیرس کی کتاب CHANCE, LOVE AND LOGIC پر لکھا ہے۔ اور جس کے ضروری حصے میری کتاب (ANTHOLOGY OF RECENT PHILOSOPHY) میں نقل کیے گئے ہیں۔

تعلیم پر مبنی تھا۔ جیمس اور پیرس کی دلچسپی کے اس اختلاف پر دوسروں نے بھی زور دیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ایک اہم اختلاف ہے، لیکن اس کی وجہ سے ہمیں اس امر سے چشم پوشی نہیں کرنی چاہیئے کہ نتیجیت کے ان دو عظیم الشان بانیوں میں اور بھی اہم منطقی و نفسیاتی اختلاف تھے۔[۱]

(۱) جیمس منطق میں اسمیت کا قائل تھا، اس کے برخلاف پیرس کا خیال تھا کہ کل تصورات ایک مشترکہ معنی کا اظہار کرتے ہیں اور محض نام سے بہت زیادہ ہیں اور ایک مستقل منطقی مرتبہ رکھتے ہیں۔[۲] (۲) نفسیات میں جیمس احساسیت کا قائل تھا اور بالخصوص جزی معطیات حواس پر زور دیتا تھا، اس کے برخلاف پیرس کو نفسیات سے کوئی دلچسپی نہ تھی اور وہ بالخصوص منطقی و عقلی تصورات پر زور دیتا تھا۔ بالفاظِ دیگر پیرس زیادہ تر عقلیت پسند تھا اور کانٹ سے زیادہ متاثر تھا، اس کے برخلاف جیمس زیادہ تر تجربیت پسند تھا اور برطانوی روایت سے زیادہ تر متاثر تھا۔ یہ امر خالی از معنی نہیں کہ جیمس نے اپنی کتاب (PRAGMATISM) (نتیجیت) جان اسٹوارٹ مل کے نام سے معنون کی۔ اسی لیے جب اس نے نتیجیت کا اصول اختیار کیا تو اس کو کلی تصورات کی اختیاری آزمائشوں سے ہٹا دیا اور عملی نتائج کے خیال کی کچھ ایسی توسیع کی کہ پیرس کو یہ پسند نہ آئی۔ جیسا کہ ڈیوے بتلاتا ہے، جیمس نے اس اصول کو جس طرح استعمال کیا ہے اس کی وجہ سے "اس کی وہ اہمیت بالکل باقی نہیں رہی جو پیرس نے اس کو دی تھی۔ جیمس نے اس اصول کو جس طرح استعمال کیا ہے اس کی وجہ سے اصول یا عادت کردار کو نہایت وسیع الاخلاق

---

[۱]: دیکھو ڈیوے کا مضمون INSTRUMENTALISM (آلاتیت) "فلاسفی ٹوڈے" میں (مدیر اے ایل شاداب، اوپن کورٹ کمپنی)

[۲]: دیکھو اسمیت، حقیقیت اور تعقلیت پر بحث جو نیچے آتی ہے صفحہ ۲۱۰ اور کلاسک حقیقیت پر اوپر بحث کی گئی ہے صفحہ ۱۲۲۔ پیرس تعقلیت کا قائل تھا۔

بنا دیا"۔ کیونکہ اس نے تیقنات کے مقرون و جزی نتائج پر زور دیا تھا۔ قطع نظر اس امر کے کہ یہ نتائج عمل کے امتحانات یا آزمائشوں سے حاصل ہوتے ہوں یا نہیں۔ وہ کسی یقین کی صداقت یا کذب کے جانچنے کے لیے روزمرہ کی زندگی کے کسی قسم کے بھی نتائج کو استعمال کرے گا۔ جیمس کہتا ہے: "میں پیرس کے اصول کو اس طرح ادا کرنا زیادہ بہتر سمجھتا ہوں کہ کسی فلسفیانہ قضیے کے حقیقی معنی کو ہمیشہ آیندہ کے عملی تجربے کے کسی مخصوص نتیجے کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے خواہ یہ تجربہ فعلی ہو یا انفعالی؛ اصل نکتہ اس امر میں متضمن ہے کہ تجربے کو جزی ہونا چاہیئے نہ کہ اس امر میں کہ اس کو فعلی ہونا چاہیئے"۔[۱] اسی تغیر و تبدل کی وجہ سے جو جیمس نے پیرس کے اصول میں پیدا کیا پیرس نے نتیجیت کو رد کر دیا اور اپنے نظریے کے لیے "پراگمائی سزم" کا لفظ اختیار کر لیا۔

تاہم اسی تغیر و تبدل کی وجہ سے جیمس نتیجیت میں توسیع کرنے اور اس کو مقبول عام بنانے میں کامیاب ہوا۔ اس نے اس کا اطلاق تیقنات کے مختلف اقسام پر کیا۔ مذہبی تیقنات پر اس کا اطلاق خصوصیت کے ساتھ عام پسند تھا۔ اس کا مشہور و معروف مضمون جس کا عنوان (THE WILL TO BELIEVE) (ارادہ یقین) ہے۔ پیاسکل کی مشہور مذہبی بازی سے بالکلیہ مختلف نہیں۔ جیمس کے خیال میں خدا پر یقین ایک "زندہ" اختیار ہے۔ جو لوگ اس کی صداقت کو تسلیم کرتے ہیں وہ پاتے ہیں کہ یہ ان کو اخلاقی طور پر بہتر اور زیادہ رجائی بناتا ہے اور جو اس کو رد کر دیتے ہیں ان پر قنوطیت و یاس کا حملہ ہوتا ہے۔ عملی روزمرہ کی زندگی میں ماننا نہ ماننے سے زیادہ مفید ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ بنیادی مذہبی یقین صداقت رکھتا ہے۔ اس کی صداقت کی تشکیل اس کی عملی قیمت سے ہوتی ہے۔ اپنی کتاب "نتیجیت" میں جیمس نتیجیتی طریقے کا اطلاق مابعد الطبیعیات کے متعدد مشکل روایتی مسائل پر کرتا ہے، جیسے مسئلہ وحدت و کثرت، ارسطا طالیسی معقولات کی ماہیت، جبر و قدر، غایت وغیرہ۔ اس نے اپنے "اصلاحیت" کے نظریے

---

[۱]: دیکھو ولیم جیمس کی کتاب (COLLECTED ESSAYS AND REVIEW) (مجموعی مضامین و تبصرات) صفحہ ۴۱۲ (نقل کردہ ڈیوے میری کتاب میں)

کی بھی تکمیل کی کہ نجات نہ تو ضروری ہے اور نہ ناممکن، بلکہ یہ ان لوگوں کو حاصل ہوتی ہے جو دنیا کو حتی الامکان بہتر بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح جیمس نے نتیجیت کو مقبول عام بنایا اور اس کا اطلاق بنی نوع انسان کے عام فہم تیقنات اور ٹھیٹھ فلسفیانہ مسائل پر کیا۔

۴۔ ایف سی یس شلر نے نتیجیت کی کیا خدمت کی ہے؟

ایف سی یس شلر کا اعتراف ہے کہ اس نے نتیجیت کے تصور کو اولاً جیمس سے حاصل کیا۔ وہ جیمس کا جاں نثار پیرو ہے، اور اس کو ان دو حقیقی عظیم الشان افراد میں سے ایک سمجھتا ہے۔ شلر انگلستان سے امریکا گیا اور کارنل یونیورسٹی میں فلسفے کی تعلیم پائی، جہاں تصوریت مطلقہ کا پورا تسلط تھا۔ کارنل کے قیام کے زمانے میں اس نے جیمس سے ملاقات کی اور جیمس کا ملنا اس کے لیے ویسے ہی تھا جیسے کہ ایک تشنہ اور درماندہ مسافر کے لیے صحرا میں سرسبز و شاداب زمین کا ملنا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے اب تک تو اپنی زندگی جیمس کے نظریۂ نتیجیت کی توجیہ و توضیح میں بسر کی۔ بہر حال جیسا کہ اوپر ذکر ہوا شلر اس نظریے کو "انسیت" کہنا زیادہ پسند کرتا ہے۔

اپنی ساری تصانیف میں شلر نے اس امر پر زور دیا ہے کہ کس طرح تمام انسانی تیقنات و ادارے، بلکہ خود حقیقت، ارادۂ انسانی کی فعلیت سے پیدا ہوتے ہیں۔ انسانی احساسات، خواہشات اور آرزوئیں، یا بلفظ واحد یوں کہو کہ انسانی ارادۂ حیات وہ انتہائی شے ہے جس کو دوسرے تمام واقعات کی توجیہ کرنی پڑتی ہے۔ غایت و مقصد انسانی اولین حقیقت ہے۔ تمام صداقت انسان ساختہ ہے اور مقصدِ انسانی پر مبنی و منحصر ہے۔ تمام حقیقت دائمی طور پر بن رہی ہے اور جو قوت کہ اس کو پیدا کر رہی ہے وہ انسان کا ارادہ ہے۔ شلر فلسفہ اور عملِ ارتقار کو بالکل ایک کر دیتا ہے، اور سارے ارتقا کی غایت کو، خواہ یہ

ارتقا کائناتی ہو یا تمدنی، کامل شخصیتوں کی کلی عضویت میں پاتا ہے۔ لیکن گو شلر نے آکسفورڈ یونیورسٹی (انگلستان) میں بہت سال نتیجیت کی شدید حمایت کی اور وسیع پیمانے پر تقریریں کیں اور بہت کچھ تصنیف بھی کیا، لیکن مشکل ہی سے کہا جا سکتا ہے کہ وہ انگلستان میں کوئی اہم نتیجیتی مسلک قائم کرنے میں کامیاب بھی ہوا۔ یہاں فلسفے کی دو غالب صنفیں تصوریت اور حقیقیت مسلط ہیں۔

جو فرق و اختلاف ڈیوے نے اپنی نتیجیت اور انسیہ کی نتیجیت میں بتلایا ہے، (جس کا سرآوردہ نمائندہ شلر ہے) وہ نتیجیت کے سمجھنے کے لیے نہایت ضروری ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے: "ترکیبی نتیجیت کی صورت جس کو ولیم جیمس نے اختیار کیا اس لحاظ سے مختلف ہوتی جائے گی جس لحاظ سے کہ ہم وجودِ شخصی کی ماہیت کی توجیہ کے لیے یا تو شگاگو اسکول کے نقطۂ نظر کو اختیار کریں گے یا انسیت کے نقطۂ نظر کو۔ بعد الذکر کی رو سے وجودِ شخصی انتہائی، ناقابلِ تحلیل اور مابعد الطبیعیاتی طور پر حقیقی معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں تصوریت کے ساتھ اس کا ایتلاف اس میں تصوریتی رجحان پیدا کر دیتا ہے۔ یہ دراصل وحدیت و عقلیت پسند تصوریت کا کثرتیت و ارادیت پسند تصوریت میں مبدل ہو جانا ہے، لیکن اول الذکر کی رو سے وجودِ شخصی انتہائی نہیں بلکہ اس کے ارتقائی پہلو کی حیاتیاتی طور پر تحلیل و تعریف کی جانی چاہیے اور اس کے مستقبل اور تفاعلی پہلو کی اخلاقیاتی طور پر۔"[1] اس فرق و اختلاف سے واقف ہو جانے کے بعد ڈیوے نے نتیجیت کی جو خدمت کی ہے اس پر غور کرنا ہوگا۔

۵۔ جان ڈیوے کی آلاتیت

جان ڈیوے ان دنوں نتیجیت کا سب سے زیادہ مشہور و معروف زندہ فلسفی مانا جاتا ہے۔

[1] جرنل آف فلاسفی جلد پنجم، صفحہ ۹۷

اس نے اور اس کے رفقا، خصوصی جارج ایچ میڈ جیمس ایچ ٹفٹس اور اے ڈبلیو مور نے شکاگو یونیورسٹی میں نتیجیت کا ایک زبردست مرکز قائم کیا۔ جب ڈیوے کولمبیا یونیورسٹی کو منتقل ہوا تو اس نے وہاں بھی نتیجیت کے اتباع کی ایک طاقت ور جماعت پیدا کی۔ انھی دو جامعات میں بہت ساروں نے جواب امریکا کے مختلف جامعوں اور کلیوں میں اساتذۂ فلسفہ ہیں اپنی تعلیم حاصل کی ہے۔ ول ڈیورنٹ اور جیمس ہاروے رابنس دونوں کولمبیا میں ڈیوے سے متاثر ہوئے۔ ڈیوے ایک ذی اثر استاد اور عمیق النظر مفکر ہے اور حال ہی میں اس کو اعلیٰ اعزازات عطا کیے گئے ہیں۔ اس نے چین اور جاپان میں خصوصی لکچر دیتے ہیں، امریکا میں کیرس فاونڈیشن کا وہ پہلا مقرر تھا اسکاٹ لینڈ میں گفرڈ فاونڈیشن پر اپنے تقریروں کا ایک سلسلہ جاری رکھا اور سوربون میں نومبر ۱۹۳۰ء میں اس کو اعزازی ڈگری دی گئی اور اب (۱۹۳۱ء - ۱۹۳۲ء) ہارورڈ یونیورسٹی میں خصوصی ولیم جیمس لکچر رہے۔ ڈیوے کے فلسفۂ تعلیم نے امریکا اور دوسرے شہروں کے پبلک مدارس میں ایک انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ امریکا کے سیاسی و اجتماعی فلسفے میں نئے اصول حریت کی تخلیق میں بھی ڈیوے کا اثر نہایت قوی تھا۔ یہ امر بھی اہمیت رکھتا ہے کہ عوام سنجیدگی کے ساتھ غور کر رہے ہیں کہ اس کا نام ایک جماعت ثالث کے امیدوار کی طرح صدارت جمہوریت امریکا کے لیے پیش کریں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ڈیوے ہمعصر امریکی فلاسفہ میں کسی فلسفی سے کم نہیں معلموں، فلسفیوں اور دیگر ذہین افراد میں اس کے اتباع کی ایک کثیر تعداد ہے۔ ایک ثلث صدی سے ڈیوے نہایت شدت و قوت کے ساتھ نتیجیت کی حمایت کر رہا ہے۔

ہمیں بعد کے آنے والے الواب میں ڈیوے کے فلسفے کے متعلق بہت کچھ کہنا ہے، کیونکہ اس نے فلسفے کے تمام عظیم الشان مسائل پر کچھ نہ کچھ لکھا ہے۔ یہاں صرف اس امر کی توجیہ کرنی کافی ہے کہ آلاتیت سے اس کی کیا مراد ہے۔ یہ فلسفۂ نتیجیت کا اصلاحی نام ہے۔

علاوہ تصدیق کے اختیاری طریقے کے جس پر پیرس نے زور دیا اور نتیجیت کے عام پسند بیان کے جس کو جیمس نے پیش کیا ڈیوے دو اور اجزا پر زور دیتا ہے جس کو وہ خصوصیت کے ساتھ اہم کہتا ہے۔ ایک تو نفسیانی جز ہے اور دوسرا منطقی۔ نفسیات جدید کا حیاتیاتی میلان، کردار اور حیوانات کے تسلسل کردار کے مطالعے میں دلچسپی، یہ وہ تحریکات ہیں جن کا آغاز نتیجیت کے آغاز کے ساتھ ہوا اور ان کا نتیجیت پر بہت زیادہ اثر بھی رہا ہے۔ نفسیات میں ڈیوے اپنا شمار کرداریہ میں کرتا ہے۔ ۱۹۰۳ء ہی میں ڈیوے نے اپنی کتاب (STUDIES IN LOGICAL THEORY) (منطقی نظریے پر مباحث) میں نئے فلسفے کے اس پہلو پر زور دیا۔ ڈیوے نے اس پر زور خصوصیت کے ساتھ اپنی کتاب (دارون کا اثر فلسفے پر) (INFLUENCE DARWIN ON PHILOSOPHY) میں دیا ہے۔ اس طرح نتیجیت نے انیسویں صدی کی بہت ساری ارتقائیت اپنے اندر جذب کر لی ہے۔

نفسیات کی اس نئی تحریک کی ابتدا اصل میں جیمس نے کی۔ جب اس نے روایتی نفسیات کے تصورات، احساسات و تمثالات کے بجائے اس چشمۂ شعور کے تصور کو رکھا جو مسلسل ہے۔ علاوہ ازیں جیمس نے یہ معیار پیش کیا کہ ذہن مقاصد یا غایات کے تحقق کا ایک آلہ ہے اور تمام تصورات "ذہن کے محض غایتی آلات ہیں"۔ یہ ساری چیزیں جیمس کی "نفسیات" میں ملتی ہیں جس کے متعلق ڈیوے اور شلر دونوں کا خیال ہے کہ یہ جیمس کی "نتیجیت" نامی کتاب سے زیادہ نتیجیت کا ماخذ قرار دی جا سکتی ہیں۔

تاہم آلاتیت بالکل جیمس ہی کی وجہ سے نہیں پیدا ہوئی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ڈیوے اپنی خدمت کی اہمیت کو بالکل کم کر کے بیان کرتا ہے۔ ڈیوے ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے تفکر کے حیاتیاتی وظیفے پر زور دیا اور ذہن کو ماحول پر تسلط حاصل کرنے کا ایک آلہ قرار دیا۔ ایسا کرنے میں وہ کسی اور حامئ نتیجیت سے زیادہ اس تحریک کے ممیزہ منطقی نظریے کو ترقی دیتا ہے۔ عام طور پر یہ ڈیوے ہی کا اثر ہے کہ حامیان نتیجیت اس طریقے کا ذکر کرتے رہتے

ہیں جس کی وجہ سے ہمیں اپنے تیقنات حاصل ہوتے ہیں، نیز ان امور کا ذکر کرتے ہیں کہ تصورات وہ "آلات" ہیں جو تجربے کی ترتیب و توجیہ کے کام آتے ہیں، ہم علمی توقع سے 'تحقیق' کی طرف بڑھتے ہیں، 'تصورات' عمل کے طریقے" اور" ذہنی عادات" ہیں، صداقت کا نشوونما ہوتا ہے اور وہ افادیت رکھتی ہے، ہمارا سارا تفکر آلاتیاتی خصوصیت رکھتا ہے، ہمارے تیقنات علم سے زیادہ اساسی ہیں وغیرہ۔[1]

آٹو ڈیوے کے ایک مضمون کی طرف ہماری توجہ منعطف کرتا ہے جو ۱۸۸۸ء میں لکھا گیا ہے جس میں ڈیوے نے آلاتیت کا بنیادی اصول بیان کر دیا ہے اگو اس زمانے میں وہ نو کانٹیت کا پیرو تھا۔ یہ اصول جمہوریت کی حمایت اور گویا اس کی ایک توجیہ تھا، اور رفتہ رفتہ اس کو اتنی وسعت دی گئی کہ ان دنوں وہ نتیجیت کے بڑے عقائد میں سے ایک شمار ہوتا ہے۔ آٹو کے الفاظ میں "کوئی محض آلاتیہ کی تصانیف کو پڑھ کر ان کے جمہوری تیقنات کے عمق کا احساس کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ یہ نتیجیت کو معاشرت جدید میں جمہوری تحریک کا فلسفیانہ جواب سمجھتے ہیں، اور یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ان میں سے بہتوں کے لیے جمہوریت بمنزلہ مذہب[2] ہے۔"
اس میں کوئی شبہ نہیں کہ آٹو اس تصور کو آلاتیت کا مرکزی تصور قرار دینے اور ڈیوے کو اس کے پیش کرنے کی عزت بخشنے میں حق بجانب ہے لیکن جیمس نے بھی نتیجیت کے اس حصے کی خدمت کی ہے، خصوصاً اپنی 'اصلاحیت' کی تعلیم کی وجہ سے۔ علاوہ ازیں اس تصور کی وسعت خاص سے نتیجیت کی ابتدائی تعلیم کے ایک تغیر کا پتا چلتا ہے جس کی وجہ ڈیوے اور جیمس کی ابتدائی تصانیف نہیں بلکہ بعد والوں کی تحریرات ہیں۔ جنگ عظیم کے پہلے نتیجیت ایک جمہوری

---

[1]: دیکھو ولیم کالڈول کی کتاب (PRAGMATISM AND IDEALISM) (نتیجیت و تصوریت) صفحہ ۱۷ شائع کردہ اے سی۔ بلاک، لندن۔ صفحہ ۴۶

[2]: ایضاً

نصب العین تھی جو مذہب کی بجائے کام دیتی تھی۔ در اصل جنگ عظیم کے تجربات ہی نے اس کو منطقی و مابعد الطبیعیاتی نظریے کی بجائے ایک اجتماعی فلسفہ بنا دیا۔ ڈیوے، میڈ، مور، آٹو، ایمس، بوڈ، ٹفٹس، ای ٹی۔ وی اسمتھ اور ایچ ایم کیلن اس تغیر و تبدل کے ذمہ دار ہیں، اور گو اس کے جرثومات ان نتیجیہ کی تصانیف میں موجود تھے جو جنگ سے پہلے گزرے ہیں، تاہم اس کی اصلی ترقی جنگ کے بعد ہوئی ہے۔ یہ اشتراکیت کی طرف اس عام میلان کا حصہ ہے جو جنگ کے بعد پیدا ہونے والے حالات کی خصوصیت خاصہ ہے۔ سی۔ آئی لیوس، ایچ سی براؤن میں یہ میلان کم ہے۔ اول الذکر اپنے اساسی اصول کے لیے پیرس کا رہین منت ہے اور ثانی الذکر جیمس کا۔

آخر میں ہمیں اس خدمت کے متعلق جو جارج ایچ میڈ نے آلایت کی ادا کی ایک لفظ کہنا ہے۔ گو اس فلسفی نے اپنی زندگی میں کچھ نہیں شائع کیا اور اس کے کیرس لکچرز کی (اشاعت کے لیے) نظر ثانی ہونے ہی سے پہلے وہ مر گیا جن کو اس تحریک نے پیدا کیا ہے۔ میڈ کے جنازے پر ڈیوے نے کہا کہ میڈ کا ذہن خلاق تھا؛ ہمارے زمانے میں ایک ایسے استاد کا ملنا آسان نہیں جس نے دوسروں کے ذہن میں اس قدر مفید و کار آمد خیالات کا سلسلہ پیدا کیا ہو؛ میں پوچھنا تک پسند نہیں کرتا کہ بغیر میڈ کے تکوینی تصورات کے میرا اپنا فلسفہ کیا ہوتا۔ کیونکہ اس کے تصورات ہمیشہ حقیقی طور پر اور یجنل ہوتے تھے، اور انسان کو اس جانب فکر کرنے پر آمادہ کرتے تھے جس کے متعلق اس کو یہ خیال بھی نہ ہوتا کہ اس پر غور کرنا مفید بھی ہوگا۔[1]

---

[1]: جرنل آف فلاسفی جلد ۲۸ صفحہ ۳۱ و مابعدہ

باب ۲

نتیجیت کے طریقے

ا۔ تکوینی طریقہ

نتیجیہ کے استدلال کے بنیادی طریقوں میں سے ایک "تکوینی طریقہ" ہے۔ عام طور پہ دیکھا جائے تو یہ کسی وجود کی ابتدا سے لے کر اس کی نہایت مرکب اور نہایت اعلیٰ و تکمیل یافتہ صورت تک ارتقا کا پتا لگاتا ہے۔ ہم ذہنی تفاعلات کے ارتقار کا بدنی تفاعلات سے پتا لگا سکتے ہیں اور بتلا سکتے ہیں کہ کس طرح ذہن طبیعی و عصبیاتی عضویت کی پیچیدگی پر مبنی و منحصر ہے یا اجتماعی زندگی کے ارتقا کا ذہنیت کی ادنیٰ صورتوں سے نشان لگا سکتے ہیں جہاں معاشرت و اختلاط باہمی کا مشکل ہی سے امکان ہے، اور زمانۂ جدید کے مہذب اقوام تک پہنچ سکتے ہیں جہاں زبان اور معاشرت و اختلاط کے دوسرے طریقے آسانی سے کام کر رہے ہیں۔ جب بھی ہم کسی واقعے کی ابتدا کی تلاش کریں اور اس کی ادنیٰ سے اعلیٰ صورتوں کے ارتقار کا نشان لگائیں تو ہم تکوینی طریقے کا استعمال کر رہے ہیں۔

زیادہ تخصیص کے ساتھ دیکھا جائے تو فلسفے میں تکوینی طریقے سے مراد یہ ہے کہ فلسفیانہ مسائل و تیقنات پر اس طرح روشنی ڈالی جائے کہ ان کا نشان اس حقیقی و عملی ماحول و موقعے سے لگ جائے جہاں سے یہ پیدا ہوئے ہیں۔ ان کو ان کے حقیقی ماحول میں رکھنے سے ہم

یہ امید کر سکتے ہیں کہ عام اجتماعی نظام میں اس نمونۂ معاشری کو دریافت کر سکیں جس میں یہ تیقنات ضروری تھے، ان تکوینی قوتوں کو بھی دریافت کر سکتے ہیں جو ان کے پیدا کرنے میں سرگرم عمل تھیں۔ کوئی فلسفیانہ نظریہ سمجھ ہی میں نہیں آسکتا اگر ہم اس کو اس عام تمدن سے بالکل علیحدہ کر لیں جس میں یہ ابتداءً پیدا ہوا تھا۔ جو تمدنی تصورات اس نظریے کے ارتقا کے وقت خاص طور پر غالب تھے وہی وہ پوشیدہ قوتیں ہیں جو اس نظریے کے پیدا کرنے کے باعث ہیں جو فلسفی کسی نظریے کا بانی سمجھا جاتا ہے درحقیقت وہ انھی اجتماعی و تمدنی قوتوں کا ایک آلہ ہوتا ہے کسی نظریے کا نشان اس کے اجتماعی ماحول میں لگانے سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ درحقیقت ایک آلہ تھا جس کے ذریعے اس زمانے کے متضاد و متناقض تصورات میں ایک قسم کا توافق پیدا کیا گیا۔ اسی لیے تاریخ فلسفہ پر جو نتیجیتی مباحث ہیں وہ بالخصوص ان مختلف نظاماتِ فلسفہ کے اجتماعی و تمدنی ماحول پر زور دیتے ہیں۔ نتیجیہ کسی فلسفی کے نظریات کی محض توضیح کو بالکل ناکافی سمجھتے ہیں۔ ہمیں اپنی توجہ کو انفرادی فلاسفے کی مخصوص آرار سے ہٹا کر فلسفے پر اس طرح بحث کرنی چاہیے گویا کہ وہ دراصل کل نظام اجتماعی کی مطلق الوجود ضروریات اور اہم تنازعات کی ایک پیداوار ہے۔

جیمس اپنی کتاب (PRAGMATISM) (نتیجیت) میں اس عمل کو بیان کرتا ہے جس کی وجہ سے انسان جدید آرار حاصل کرتا ہے۔ فرد ایک نئے تصور کو حاصل کرتا ہے اور پھر دیکھتا ہے کہ یہ اس کے قدیم تصورات سے تصور کو حاصل کرتا ہے اور پھر دیکھتا ہے کہ یہ اس کے قدیم تصورات سے متعارض ہے۔ اب وہ جدید تصور کو قدیم تیقنات کے اس طرح مطابق بناتا ہے کہ بغیر اس جدید تصور کو چھوڑنے کے اس کے قدیم تیقنات جتنے بھی محفوظ رہ سکیں۔ اس طرح وہ ایک نئے اصول کو قدیم تیقنات کے مطابق بناتا ہے اور کوشش یہ ہوتی ہے کہ ان قدیم تیقنات کو جہاں تک ممکن ہو سکے کم نقصان پہنچے۔ اب جیمس کہتا ہے کہ جس طرح صداقت کا انفرادی مفکر کے ذہن میں ارتقار ہوتا ہے، اسی طرح علم بحیثیت مجموعی یا اجتماعی جدید تصورات کا تیقنات یا رواجات

سے مسلسل ازدواج ہے۔ تمدن اسی دائمی عمل سے آہستہ آہستہ بڑھتا ہے اور جیمس کا استدلال یہ ہے کہ نتیجیت کا تکوینی طریقہ اس عمل کی محض تعمیم ہے جس کے ذریعے علم افراد اور بحیثیت مجموعی بنی نوع انسان کے اجتماعی ذہن میں نشوونما پاتا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے: "ڈیوے، شلر اور ان کے رفقاء، صداقت کے اس عام تصور تک پہنچنے میں محض عالم ارضیات و حیاتیات والسنہ کی مثال کا تتبع کرتے ہیں۔ ان دوسرے علوم کی تاسیس میں کامیاب طریقہ یہی رہا ہے کہ کسی ایسے سادہ عمل کو لیں جو دورانِ کار میں قابلِ مشاہدہ ہو، مثلاً موسموں کی وجہ سے تعریہ کا عمل، یا ابوی نوع سے اختلاف، یا نئے الفاظ و تلفظات کے ادخال کی وجہ سے زبان کا تغیر — اور پھر اس کی تعمیم کی جائے، اور اس کا تمام زمانوں پر انطباق کیا جائے اور قرنہائے قرن تک اس کے اثرات کو جمع کر کے عظیم الشان نتائج پیدا کیے جائیں۔"[1] جیمس بعد میں اس کو صداقت کے معنی کا تکوینی نظریہ کہتا ہے۔

ہم موجودات کے ان اقسام کا مختصر خلاصہ پیش کریں گے جن پر نتیجیہ نے تکوینی طریقے کا انطباق کیا ہے: (۱) ۱۸۹۰ء ہی میں جیمس نے اس طریقے کو فلسفیانہ مناقشات پر منطبق کیا ہے اور بتلایا ہے کہ یہ محض تخیلات ہیں۔ جب تک کہ ان کو کسی خاص موقعے سے وابستہ نہ کیا جائے جو انھیں ان کے معنی بخشتا ہے۔ (۲) جیمس، پیرس کی اس معاملے میں تعریف کرتا ہے کہ اس نے تکوینی طریقے کا اشیاء پر اطلاق کیا اور مانا کہ کسی شے کے معنی ان عملی اثرات میں پائے جاتے ہیں، جن کی کسی موقعے میں اس سے پیدا ہونے کی توقع ہوتی ہے (۳) جیمس اور دوسروں نے اس طریقے کا تصورات پر اطلاق کیا ہے اور بتلایا ہے کہ کس طرح یہ ان بعض نتائج کا

---

[1]: دیکھو ولیم جیمس کی کتاب (PRAGMATISM) (نتیجیت) صفحہ ۵۸ و ما بعدہ (لانگمنس) تکوینی طریقے کی توضیح کے لیے دیکھو میری کتاب (THE GOD OF THE LIBERAL CHRISTIAN) (آزاد عیسائی کا خدا) باب دوم (اپلٹن)

مبداء قرار پاتے ہیں جن کا یہ ارادہ رکھتے ہیں (۴) نتیجیہ نے اس طریقے کو تمام قسم کے تیقنات پر منطبق کیا ہے، مذہبی، مابعد الطبیعیاتی، جمالیاتی و علمی۔ انسانی تیقنات کا مبداء کیا ہے اور ان سے معاشری حالات میں کیا عملی نتائج و تغیرات پیدا ہوتے ہیں؟ یہی ان کے معنی ہیں۔ اس طرح نتیجیت کا تکوینی طریقہ اس قابل ہے کہ اس کا وسیع اطلاق ہو سکے اور ڈیوے کا دعویٰ ہے کہ جیمس کا یہ خیال بالکل صحیح تھا کہ فلاسفہ کا اس طریقے کے استعمال کو شروع کرنا یہ معنی رکھتا ہے کہ "فلسفے کے مرکز ثقل کو اپنی جگہ بدلنی چاہیئے..... یہ مرکز اقتدار کا تغیر ہوگا جو ہمیں پروٹسٹنٹ اصلاح کی یاد دلاتا ہے"[2]۔

ہم جیمس اور ڈیوے کے ساتھ اس امر میں اتفاق کر سکتے ہیں کہ تکوینی طریقہ حقیقی قیمت رکھتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کو کامل بنانے کی وجہ سے نتیجیہ بڑی عزت کے مستحق ہیں۔ تاہم اس سے نتیجیہ کے لیے ایک قسم کا استبعاد پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ نتیجیت کی اصل حقیقت مستقبل کی طرف رُخ کرتا ہے۔ سمجھا یہ جاتا ہے کہ فکر ہمیشہ ماضی کی طرف سے رُخ کرتی ہے جو مستقبل میں پیدا ہونے والی ہے، لیکن تکوینی طریقہ نتیجیہ کو ابتداء کی طرف متوجہ کرتا ہے۔ لہٰذا نتیجیہ جس جانب جانا چاہتے ہیں یہ اس کی جانب مخالف ان کی رہبری کرتا ہے۔ علاوہ ازیں تیقنات کی ابتداء کی طرف رُخ کرنے کا یہ نصب العین انسان کے بنیادی تیقنات کے متعلق مشکل الحصول ہے کیونکہ ان میں بہت ساروں کی ابتدا اس زمانے میں ہوئی ہے جب کہ تاریخ ابھی ضبطِ تحریر میں نہیں آئی تھی۔ اس طرح نتیجیہ ایک ایسے طریقے کی حمایت کرتے ہیں جو اکثر ناقابلِ عمل ہوتا ہے، اور فکر کو اس جانب نہیں لے جاتا جس جانب کہ نتیجیہ نہایت دلچسپی کے ساتھ جانا چاہتے ہیں، بلکہ یہ تو اس کے بالکل مخالف سمت لے جاتا ہے اور وہ بہت جلد یہ پاتے ہیں کہ تکوینی طریقہ اس عمل کے بنیادی طور پر مخالف ہے جو تصورات کو ان تطابقات کے آلات قرار دیتا ہے جو آیندہ ہونے والے

---

[2]: ایضاً صفحہ ۱۲۳

ہیں سایس اور دوسرے نتیجیہ نے مذاہبی تصورات اور درجات کے مبداء اور ان کے ارتقا کی توجیہ میں تکوینی طریقے کو مؤثر طور پر استعمال کیا ہے، اور ڈیوے اور جیمس نتیجیتی تحریک کی ابتدا میں اس طریقے سے بہایت متاثر ہوئے تھے۔ لیکن حال کی تحریرات میں ڈیوے نے تکوینی طریقے کے اس بنیادی افتراض کی سخت مخالفت کی ہے کہ زمانۂ حال کے پیچیدہ اجتماعی مظاہر کو اسی وقت بہتر طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ جب ہم ان سادہ اجتماعی حالات کی طرف رجوع کرتے ہیں جن سے وہ احتمالاً بروز کرتے ہیں۔ اب وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ فلسفے کو بجائے معاملات کی سادہ تر حالت کی طرف رجوع کرنے کی جو موجودہ پیچیدہ حالات کی توجیہ کریں گے، اپنے معطیات اسی زمانے کی دنیا سے حاصل کرنے چاہئیں[1]۔

لہٰذا تکوینی طریقے کو نتیجیت کا واحد طریقہ یا بلکہ اہم ترین طریقہ سمجھنا نہایت سخت غلطی ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ نتیجیتی استدلال میں اس کا کافی اثر رہا ہے اور اب بھی ہے جو نتیجیہ کہ مذہب، تاریخ فلسفہ اور اخلاقیات کے دائروں میں کام کر رہے ہیں انھوں نے اس کا نہایت موثر طور پر استعمال کیا ہے۔ درحقیقت اس کے استعمال کی ایک بہترین مثال ڈیوے اور ٹفٹس کی "اخلاقیات" کا پہلا حصہ ہے جہاں اخلاق کے ارتقا کا نشان تین مدارج میں لگایا گیا ہے[2]۔ تاہم اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس طریقے کی جگہ اب دوسرے نتیجیتی طریقے بتدریج لے رہے ہیں۔

---

[1]: دیکھو وہ اقتباس جو نیچے صفحہ ۲۲۰ پر دیا گیا ہے۔

[2]: تکوینی طریقے کی حمایت کے لیے دیکھو صفحہ ۳ و مابعدہ۔ اسپنسر نے طریقۂ مقابلہ کا جو استعمال کیا ہے اور اس پر ڈیوے نے جو تنقید کی ہے، اس کے لیے دیکھو سیکالوجیکل ریویو جلد ۹، صفحہ ۲۱۶ و مابعدہ جہاں وہ تکوینی طریقے کی حمایت کرتا ہے اور طریقۂ مقابلہ پر حملہ کرتا ہے جس کو اسپنسر نے استعمال کیا ہے، دیکھو جیمس ایچ ٹفٹس کا مضمون (GENESIS OF THE AESTBETIC CATEGORIES) (جمالیاتی قاطیغوریات کی

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

۲- تعبیری طریقہ

اپنے کیرس لکچرز میں جو بعنوان (EXPERIENCE AND NATURE) (تجربہ و فطرت) شائع ہوئے ہیں جان ڈیوے تفلسف کے ایک طریقے کی توضیح کے لیے، جس کو وہ تعبیری طریقہ کہتا ہے، ایک باب وقف کرتا ہے، اس لیے اس کی مراد تقریباً وہی ہے جو تضمینی مقرونیت کے طریقے سے ہے جو تصوریت کا بنیادی طریقہ ہے اور جس کی توضیح صفحات بالا میں کی گئی ہے۔

ڈیوے مندرجہ ذیل دو طریقوں میں ایک قیمتی امتیاز قائم کرتا ہے: پہلا طریقہ یہ ہے کہ فلسفے کی غایت تک معمولی شخص کے خام و ناقص تجربات کے ذریعے پہنچیں اور اس دنیا کو سمجھنے کی کوشش[1] کریں جو ان تجربات کو پیدا کرتی ہے؛ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس غایت تک علمائے سائنس کے لطیف و دقیق تصورات کے ذریعے پہنچیں اور ان سے شروع کر کے اصلی معطیات تک واپس جائیں۔

گو ان میں سے ہر ایک طریقہ قیمتی ہے تاہم ہر ایک کے مخصوص تحدیدات و خطرات ہیں۔ سائنس کا فیشن بہت جلد بدل جاتا ہے اور جو فلسفی سائنس کو اپنے فلسفے کی بنیاد بناتے ہیں وہ مشکل و مشتبہ راستوں پر پڑ کر راہ گم کر دیتے ہیں۔ آج کا سائنٹفک فلسفہ کل فرسودہ خیال کیا جانے لگتا ہے۔ سائنٹیفک فلسفی اکثر حقیقت کی ایسی توجیہ کرتے ہیں جو روزمرہ کی زندگی کے تجربات کے معارض و مخالف ہوتی ہے جس کی وجہ سے ان کا فلسفہ مطرود و مردود قرار پاتا ہے۔ اس کے برخلاف روزمرہ کے تجربے میں جو معمولی فہم عام کام کرتی ہے وہ اس قدر متنوع و پیچیدہ ہوتی ہے اور سابقہ فلسفیوں کے توجیہات اس میں اس قدر مخلوط و ممزوج ہوتی ہیں کہ جو فلسفی اس طریقے کو استعمال کرتا ہے وہ بالآخر لازمی طور پر روایتی نظریات میں سے کسی ایک نظریے کو

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

کی تکوین) جو یونیورسٹی آف شیکاگو کے (DECENNIAL PUBLICATION) جلد سوم میں چھپا ہے اور جس میں اس طریقے کا اطلاق کیا گیا ہے۔

یا ان کی ایک معجون مرکب کو اختیار کر لیتا ہے۔ ایسے فلسفی محض انتخاب پسند ہوتے ہیں اور اپنے زمانے اور نسل کے لیے کوئی حقیقی طور پر صائب فلسفہ پیش کرنے میں بالکل کامیاب نہیں ہوتے۔ ڈیوئے کا خیال ہے کہ ہمیں ایک درمیانی راستہ اختیار کرنے کی ضرورت ہے، لیکن ہمیں اس امر کا اعتراف کرنا چاہیئے کہ خود اس کا طریقہ اول الذکر طریقے کی بہ نسبت ثانی الذکر طریقے سے زیادہ قریب ہے۔

کیونکہ اس کی رائے ہے کہ تجربے میں، کوئی ایسی چیز شامل ہونی چاہیے۔ جو کم از کم اتنی وسیع و عمیق و مملو ہو جتنی کہ اس دنیا کی ساری تاریخ اور چونکہ تاریخ کا وقوعہ خلاء میں نہیں ہوتا لہٰذا یہ ایسی تاریخ ہونی چاہیے جس میں دنیا اور انسان کے تمام متناسبات شامل ہوں... تاریخ خارجی قوتوں اور شرائط و حادثات کو تعبیر کرتی ہے اور انسانی ریکارڈ اور ان حادثات کی تشمین کو بھی۔ اور ذرا آگے چل کر وہ کہتا ہے: واقعہ، خواب، حادثہ، عمل، خیال اور معانی کی ساری وسیع کائنات کو، خواہ یہ صائب ہوں یا غیر صائب، عدم کے مقابلے میں رکھا جا سکتا ہے اور جو کچھ کہ کہا گیا اگر اس کو لفظی معنی میں سمجھا جائے تو "تجربہ"۔ اسی وسیع کائنات کو تعبیر کرتا ہے[1]: بالفاظ دیگر، فلسفی کا حقیقی نقطہ آغاز "تجربہ" ہے، کوئی شے تجربے سے خارج نہیں بلکہ ہر شے اس میں شامل ہے۔

ڈیوئے کے نزدیک دوسرے تمام فلسفوں کا بنیادی سقم یہ ہے کہ ان کی بنیاد بجائے تجربہ من حیث کل پر قائم ہونے کے، اس کے کسی منتخبہ حصّے پر ہوتی ہے۔ وہ اپنے طریقے کو تعبیری طریقہ اس لیے کہتا ہے کہ اس کے معنی اس شے کو دیکھنے کے ہیں جو تبلائی جا رہی ہے نیز جو شے بھی پائی جاتی ہے اس کو بغیر کسی حذف و اسقاط کے، ایمانداری کے ساتھ قبول کرنے کے ہیں: حقیقت کا صحیح تصوّر صرف اس طرح حاصل ہو سکتا ہے کہ ہم اس تجربے

---

[1]: ایضاً صفحہ ۹،۰

کے ہر قابلِ تصوّر پہلو کو شامل کریں اور ہر شے کو اس کے کل حقوق عطا کر دیں: ہم کو ایسے مفردات سے آغاز نہیں کرنا چاہیے جن کا اختیاری طور پر انتخاب کر لیا گیا ہو، اور پھر ان سے مرکب و متنوع اشیاء کا استخراج کیا جائے اور جن کی اس طرح تحویل نہ ہو سکے۔ ان کو وجود کے ادنیٰ دائرے کے حوالے کر دیا جائے۔ تجربہ ہمیں آگاہ کرتا ہے کہ ہمیں اولاً پیچیدہ و مرکب شے ملتی ہے، اور ہم امتیاز، تحویل و تحلیل کا کام اسی سے اور اسی میں رہ کر شروع کرتے ہیں، اور ہمیں ان تعلیلوں کا ساتھ دینا چاہیے، ان کی طرف اور ان اشیاء کی طرف بھی اشارہ کرنا چاہیے جن پر یہ عمل میں آتی ہیں اور ان کے لطیف نتائج کی طرف بھی۔ (صفحہ ۱۲)[1]

اسی طرح حقیقت اسی وقت صحیح طور پر سمجھ میں آتی ہے جب ہمیں حیات و اشیاء کی مشکل پیچیدگیوں میں بصیرت حاصل ہو اور اس میں وہ عقلی اعمال بھی شامل ہوں جن سے یہ بصیرت اس پیچیدگی کے ایک حصّے کے طور پہ حاصل ہوئی ہے۔ لہٰذا ہر قیمت ایک نہایت مرکب وجود ہے اور اس میں وہ اعمال بھی شامل ہوتے ہیں جن سے یہ جانی یا بھی جاتی ہے۔

اتنا بیان ڈیوئے کے تعبیری طریقے کے لیے کافی ہے، اور اس امر پر مکرر زور دیا جانا چاہیے کہ یہ طریقہ تصوریت کے تضمینی مقرونیت والے طریقے سے بہت مشابہ ہے۔ گو ڈیوئے "تضمینی مقرونیت" کا لفظ کبھی استعمال نہیں کرتا، تاہم ظاہر ہے کہ وہ ابتداءً ہیگل کے زیر اثر تھا اور جہاں تک مجھے علم ہے، اس نے کسی تضمینی مقرونیت کے نظریے کی خاص طور پر تردید نہیں کی۔ تعبیری طریقے سے جو وجود حاصل ہوتا ہے اس کو سوائے کلّی مقرون کے اور کیا کہا جا سکتا ہے؟ اوپر جس آخری سطر کو نقل کیا گیا ہے اس کا یہ مرکزی تصوّر معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ تفکری طریقہ

نتیجیتی طریقے کا ایک نہایت جدید، اور نہایت محرک الذہن اور دلچسپ بیان وہ ہے جو سی آئی لیوس نے اپنی کتاب (MIND AND THE WORLD ORDER) (ذہن اور

نظام دنیوی) میں پیش کیا ہے۔ وہ اپنے کو متعقلیت پسند نتیجیہ کہتا ہے اور مانتا ہے کہ وہ خاص طور پر پیرس کا ایڈن منت ہے اور نیز جیمس اور ڈیوے کا بھی۔ لفظ تعقلیت پسند، تعقلیت سے مرکب ہے جو کلی تصورات کے ان تین نظریوں میں سے ایک نظریہ ہے جن کو قرون وسطیٰ کے مدرسیہ نے پیش کیا تھا۔ حقیقیت نے فلاطون کے نظریۂ تصورات سے اشارہ پاکر دعویٰ کیا کہ لیسے کلیات مثل یا نمونے پائے جاتے ہیں، لہذا اُن کو جزئیات سے زیادہ حقیقی ہونا چاہیے جو ان کی نقل ہیں۔ مثلاً کسی نوع کا نام ہاتھی، کسی جزی ہاتھی سے بہت زیادہ حقیقی ہوگا۔ اس کے برخلاف اسمیت نے دعویٰ کیا کہ تمام کلی تصورات محض اسماء یا الفاظ ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں۔ صرف جزئیات ہی حقیقی ہوتے ہیں۔ کلّی ہاتھی کا کوئی مقام نہ ہونے کی وجہ سے وہ محض ایک نام ہے۔ صرف جمبو اور اسی کی طرح دوسرے جزی ہاتھی حقیقی ہیں۔ تعقلیت نے ایک درمیانی راستہ اختیار کیا اور یوں حجت کی کہ کلی تصورات تعقلات ہیں جو فکر کے لیے ضروری ہیں لیکن یہ انسانی نظامات فکر سے مستقل حقیقیت نہیں رکھتے۔ فکر انسانی کے اساسی تعقلات یا معقولات کی طرف دراصل لیوس کا یہی پہلو ہے۔ یہ امر کہ وہ اس جانب کس حد تک بڑھنے کو تیار ہے اس کتاب کے دیباچے کے اس بیان سے صاف ظاہر ہے: "میرے خیال میں کہنا زیادتی نہیں کہ یہ امر قابل شک ہے کہ آیا وہ تعمیر جو سائنس تیار کرتی ہے زمین پر مضبوطی کے ساتھ قائم ہے یا افلاطونی آسمان کا ایک عمل ہے یا ایک قسم کا ہوائی قلعہ۔"

اس فرق کے متعلق جو بڑے اور اعلیٰ پیمانے کے تجربے اور چھوٹے اور ادنیٰ پیمانے کے تجربے میں پایا جاتا ہے۔ لیوس کا میلان ثانی الذکر کو اول الذکر کی بہ نسبت زیادہ اہم قرار دینے کی جانب ہے، اس طرح وہ ڈیوے کے خلاف ہے لیکن وہ تجربے کے لفظ کو ان عقلی معطیات کے لیے استعمال کرتا ہے جو اُس وقت حاصل ہوتے ہیں جب فکر اپنا کام ختم کر چکی ہوتی ہے۔ وہ اپنے طریقے کو تفکری طریقہ اس لیے کہتا ہے کہ تجربے میں فکر کی

عظیم الشان اہمیت پر زور دیا جا سکے۔ فکر کو ان معطیات سے ہرگز جدا نہیں کیا جا سکتا جن کی یہ نئے سرے سے تعمیر کرتی ہے، لیکن پھر بھی یہ صراحۃً حضوری ہے، یعنی ان مخصوص معطیات حواس سے مقدم ہے جن کی یہ توجیہ کرتی ہے۔ لیوس کا دعویٰ ہے کہ حضوری ہونے کے متعلق اس کا تصور بالکل اور یکجبل اور بے مثل ہے اور تعبیری طریقے کی جان ہے۔ ہم اس کے مطلب کو مثال سے واضح کریں گے۔

مثلاً طبیعی اشیاء کی کمیت ہونی چاہیے' یہ ایک حضوری اصول ہے اس قضیے کو معیار کے طور پر استعمال کر کے ہم ایک سوئی کو سوئی کی آئینے والی شبیہ سے اور اس کے التباس سے ممیز کر سکتے ہیں۔ لہذا کسی قسم کا جزی معطیہ اس اصول کو باطل نہیں کر سکتا کیونکہ اس قسم کے جزی معطیہ کو ہم کسی اور صنف کی تحت رکھیں گے، جیسے تمثال یا التباس کے نہ کہ طبیعی شے کی صنف کی تحت۔ لہذا اس اصول کی صداقت کو ہم ہر جزئی معطیہ سے مقدم اور اس سے غیر محتاج و مستقل قرار دیں گے۔ تاہم اس سے ہمیں یہ حق نہیں پیدا ہوتا کہ اس حضوری اصول کو تجربۂ انسانی کی دنیا سے خارج میں صحیح سمجھیں۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تجربے کا مافیہ کبھی اپنی توجیہ آپ نہیں کر سکتا۔ ذہن تجربے کی توجیہ کرنے کے لیے تمام معیارات کو لے آتا ہے۔ یہ معیارات رہبر عمل ہونے کی حیثیت سے نتیجیتی طور پر مفید ہوتے ہیں اور تجربے کو قابل فہم بناتے ہیں۔

لیوس کہتا ہے کہ تفکری طریقے کی چار اہم خصوصیات ہیں: (۱) وہ جدلیاتی ہے۔ سقراطی معنی میں نہ کہ ہیگل کے مفہوم میں۔ اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ ذہن اضمار اً صداقت پہلے ہی سے رکھتا ہے اور اس صداقت کو صرف مستخرج کرنے اور صاف طور پر ظاہر کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں ذہنوں کے درمیان ایک قسم کا اتفاق یا وفاق تسلیم کرنا پڑتا ہے اور یہ وفاق "مجموعہ نتیجہ ہوتا ہے۔ انسانی حیوانات کی مماثلت اور ان کی ابتدائی اغراض اور تجربے کی ان مماثلتوں کا جن سے کہ ان کو سروکار ہوتا ہے۔" (صفحہ ۲۰)

(۲) تفکری طریقہ نتیجیتی یا آلاتیتی ہے۔ ہمارے استدلال کے تمام حضوری اصول یا قاطیغوریات رہبر عمل ہیں اور وہ فطرت انسانی اور حقیقت کی عام خصوصیت کا اظہار کرتے ہیں۔ دراصل ذہن انسانی اس قدر اجتماعی واقع ہوا ہے کہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اجتماعی عمل نے قاطیغوریات کو بحیثیت رہبر عمل پیدا کیا ہے۔

(۳) تفکری طریقہ تجربی ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ فلسفہ "بالخصوص تجربے کے اس حصے یا حیثیت سے تعلق رکھتا ہے جس کو ذہن اپنی توجیہی پہلو کی وجہ سے عطا کرتا ہے"۔ یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ فلسفے میں لفظ تجربی کے عام طور پر یہ معنی نہیں۔ معمولی طور پر اس لفظ کے معنی اس چیز کے ہیں جو حواس کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔

(۴) تفکری طریقہ تحلیلی ہے۔ فلسفیانہ تفکر کو چاہیے کہ تجربے سے اسی شے کی تحلیل کرلے جو پہلے ہی سے موجود ہے اور اس کو فکر کے ماورائی اشیاء سے کبھی تعلق نہیں رکھنا چاہیے۔ لیوس صاف طور پر کہتا ہے کہ کلی مقرون ایک وہمی شے ہے۔ تفکر اس انتقادی پہلو کی توسیع ہے جس کی وجہ سے ہم اپنی تادیل و توجیہ کو تناقضات سے پاک و صاف کرتے ہیں اور انھیں مفید و کارآمد بناتے ہیں۔ لیکن لیوس اس بات کو صاف نہیں کرتا کہ ہم ان کو بغیر ایک وسیع تر کُل یا کلی مقرون میں سے آنے کے کس طرح تناقضات سے پاک و صاف کر سکتے ہیں۔

۴۔ نتیجیت کی بعض وہ خصوصیات جو ان طریقوں میں مضمر ہیں

یہ تمام طریقے چند بنیادی تصورات کو ظاہر کرتے ہیں جو نتیجیت کے ساتھ مخصوص ہیں۔ لفظ تجربہ (جیسا کہ اس کو ڈیوی اور لیوس نے استعمال کیا ہے) اس فلسفے کی اصل

کلید ہے۔ یہ صحیح طور پر کہا جا سکتا ہے کہ جو شخص حقیقی طور پر سمجھ جائے کہ اس لفظ سے نتیجیہ کی کیا مراد ہے وہ نتیجیت سے کامل طور پر واقف ہو جائے گا۔ یہ ایک ایسا عام لفظ ہے کہ اس میں نتیجیہ نے اپنے فلسفے کے سارے معنی کوٹ کوٹ کر بھر دیے ہیں۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ کوئی شخص جو نتیجیت کا قائل نہ ہو لفظ تجربہ کو اس معنی میں استعمال کرنے کا ہرگز خیال نہ کرے گا جس معنی میں کہ نتیجیہ نے اس کو استعمال کیا ہے۔ نتیجیہ کے نزدیک تجربہ وہ حاوئ کل حقیقت ہے جس سے باہر نہ کوئی شے پائی جاتی ہے اور پائی جا سکتی ہے۔ تاہم یہ کل انسانی و اجتماعی ہے۔ لفظ تجربے کا یہ مخصوص استعمال نتیجیت کی خصوصیت خاصہ ہے، لیکن اگر، جیسا کہ لیوس کا دعویٰ ہے، تصوریہ کی کلی مقرون، ایک خیالی شے ہے، تو کیا نتیجیہ کا تجربہ، بھی اتنی ہی وہمی شے نہیں؟ فلسفی یہ سمجھنے پر زیادہ مائل نظر آتے ہیں کہ مخالف مسلک والوں کے بنیادی تعقلات محض خیالی چیزیں ہیں، کیونکہ وہ پہلے ان کے معانی کو اپنے بنیادی تعقلات میں خالی کر لیتے ہیں اور اب چونکہ ان میں انھیں کوئی معنی نظر نہیں آتے اس لیے وہ ان کو وہمی چیزیں قرار دیتے ہیں۔

اس کتاب کے دیباچے میں جس کو نتیجیہ کی ایک جماعت نے مشترکہ طور پر لکھا ہے اور (CREATIVE INTELLIGENCE) (عقلِ خلاق) کے عنوان سے شائع کی ہے، ہمیں یہ بیان ملتا ہے: "اہم متفقہ باتوں کا تعلق مستقبل کی حقیقت، عقل جو اس مستقبل کی کیفیت کے تعین کا آلہ ہے جہاں تک کہ یہ انسانی قبضۂ قدرت میں آ سکتا ہے، اور ایک ایسے فرد سے ہے جو بہادرانہ طریقے سے موجد اور ایک خلاق ذہن کا حامل ہے: خلاق ذہن جس کا یہاں ذکر کیا گیا ہے، اجتماعی ہے اور خلاق عقل اجتماعی ہوتی ہے۔ افراد اس اجتماعی ذہن کے محض حامل ہیں۔ اس لیے وہ کل اجتماعی فلسفہ، جس کا ذکر نتیجیت کے اس ارتقا کی حیثیت سے ہوا جو جنگ عظیم کے بعد خصوصیت کے ساتھ عمل میں آیا ہے، تجربے کے نتیجیتی لفظ ہی سے آسانی کے ساتھ مفہوم ہوتا ہے۔

مستقبل کی حقیقت نتیجیت کی ایک نہایت بنیادی تعلیم ہے۔ تجربہ ایک زمانی عمل ہے جو آگے یا پیچھے حرکت کرتا ہے۔ یہ خلاق ذہن اور خلاق عقل کے مساوی ہے۔ تاہم تجربے سے خارج کوئی ایسی غایت و نہایت نہیں جس کی طرف یہ حرکت کر رہا ہو۔ اور مستقبل انسان کے لیے اسی حد تک دلچسپ ہے جس حد تک یہ تجربے ہی کے اندر ہے۔ علاوہ ازیں تجربہ اپنے ماضی کو گویا اپنے ساتھ لے چلتا ہے۔ دراصل تجربے میں عقل کی فعلیتوں کی وجہ سے ماضی کا مستقبل سے ایک ایسا رشتہ قائم ہوتا ہے کہ ترقی نامتناہی طور پر ممکن بن جاتی ہے۔ نتیجیہ کا استبعاد آمیز ماٹو یہ ہے: "غایت ترقی ہے"۔

باب ۳

مسئلہ علم و وجود کا حل

نتیجیت کی رُو سے

ا۔ علم و وجود کا عام مسئلہ

نتیجیہ کا خیال ہے کہ علم و وجود ایک نہیں، لیکن ان کا یہ امتیاز تجربے ہی کے اندر ہوتا ہے۔ اب توجہ طلب مسئلہ یہ ہے کہ تجربے کے وسیع تر کل میں علم کو وجود سے کیا اضافت یا تعلق ہے۔ عدم ثبات و بے ترتیبی ان حوادث کی خصوصیت نظر آتی ہے جن پر وجود مشتمل ہوتا ہے۔ یہ چیز خصوصیت کے ساتھ زندگی کی ابتدائی حالات میں دکھائی دیتی ہے۔ جہاں طاعون قحط، بیماری، شکست، موت، وغیرہ جیسے خطرات، نیز برکت، قوت، فتح مندی، جشن و عید ہمیشہ انسان سے قریب ہی ہوتے ہیں۔ یہ چیزیں اتفاقی و اضطراری ہوتی ہیں اور وجود انسانی کو عدیم الثبات بناتی ہیں۔ اب اس امر پر خصوصیت کے ساتھ زور دیا جانا چاہیئے کہ وجود کی حیثیت جدید تہذیب یافتہ انسان کے لیے بھی اتنی ہی ابتدائی چیز ہے جتنی کہ وحشیوں یا ابتدائی انسان کے لیے۔ جس عالم وجود میں کہ انسان اپنے کو پاتا ہے اس کی فطرت کچھ اس قسم کے اچھے اور بُرے واقعات کا مرکب واقع ہوئی ہے کہ وہ ایک حد تک انسان کی اختیار سے باہر ہیں۔ یہ ایک ایسی غیر مختتم اور بالقوی دنیا ہے جس میں کوئی چیز مستقل و

قائم نہیں اور جس میں تغیر عالم گیر ہے۔ دنیا کے اسی عدم ثبات و حدوث کی وجہ سے علم یا حکمت کی محبت پیدا ہوتی ہے اور یہی فلسفہ ہے:

اس طرح وجود اپنے ہر اس حقیقی و عملی واقعے کے لحاظ سے جس پر کہ یہ مشتمل ہوتا ہے، ایک ظنی یا احتمالی شے ہے۔ تفکر یا علم تجربے کے اندر وہ عمل ہے جو اس ظنی موقع کو، اس کے اختلال و اضطراب، اس کے ابہام و اشتباہ اور اس کے عدم ثبات کو ایک ایسے موقع میں بدل دیتا ہے جو متیقن متعین اور دیرپا نوعیت کا ہوتا ہے۔ ایک مثال کے ذریعے، جو ڈیوے سے لی گئی ہے، یہ بات زیادہ واضح کی جا سکتی ہے۔ فطری اجزا، جیسے کچے لوہے کو، دوسرے فطری اجزاء کی مدد سے جیسے آگ اور کارخانے کے آلات سے، کامل فولاد کی شکل میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ اب کچا لوہا اس ظنی موقع کے مماثل ہے اور آگ اور کارخانے کے آلات جو اس لوہے کے پگھلانے اور اس کو لطیف بنانے کے لیے استعمال ہوئے ہیں تفکر کے مماثل، اسی طرح کامل فولاد حقیقت کی اس متیقن اور دیرپا نوعیت کے مماثل ہے جو ظنی موقع پر فکر کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ لہٰذا فکر یا علم کی تعریف اس طرح کی جا سکتی ہے کہ یہ "تجربہ کردہ اشیاء کی اسی ایک دنیا میں زمانی ترتیب و تنظیم جدید کا مسلسل عمل ہے۔" (ڈیوے) اس طرح تفکر کی بھی تغیر و عدم ثبات کے لحاظ سے وہی نوعیت ہے جو حادثات کی جن سے وجود کی تشکیل ہوتی ہے۔ درحقیقت ہر وقوفی عمل ایک حادثہ ہے جو وجود رکھتا ہے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر وجود ایک حادثہ ہے اور ہر وقوفی عمل ایک حادثہ۔

ڈیوے امریکا کے اکتشاف کی مثال کو علم و وجود کی اضافت کے واضح کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ یہ ایک مشہور واقعہ ہے کہ کولمبس کے جزیرہ سان سالواڈر پر اترنے کے صدیوں پہلے نارمن دریائے چارلس میں داخل ہوئے اور باسٹن کے مغرب میں کناروں پر اتر پڑے۔ کولمبس اور نارمن دونوں کو بالکل اسی عالم وجود سے سابقہ پڑا جو ایک برّ جدید

تھا۔ لیکن پھر بھی نارمن نے اس جدید منکشفہ واقعے کو اپنے تیقنات کی ترمیم کے لیے استعمال نہیں کیا۔ لہٰذا دنیا کا نقشہ ویسا ہی رہا جیسا کہ وہ پہلے تھا۔ نئے واقعے سے جو ان کا اتصال ہوا اس سے تفکر کا کوئی عمل پیدا نہیں ہوا اور چونکہ ان کے اس برّ جدید کے کناروں پر اترنے سے کوئی تبدل واقع نہیں ہوا لہٰذا انھوں نے کوئی حقیقی اکتشاف بھی نہیں کیا۔ لیکن کولمبس کا ورود اس سے بالکل مختلف تھا۔ جب اس نے اس برّ جدید کے قریبی جزائر سے سلسلۂ اتصال قائم کیا تو اس نے دنیا اور دنیا کے نقشے کو بدل دیا۔ وہ واقعہ یا ظنی موقع سے ایک حقیقی تفکّر کی طرف بڑھا جس نے علم جغرافیہ کی صورت بدل دی۔ اسی لیے کہا جا سکتا ہے کو لمبس نے امریکا کا حقیقی طور پر اکتشاف کیا۔ اب اس امر پر زور دینا ضروری ہے کہ اس واقعے نے خود عالم وجود کو بھی متغیر کر دیا۔ چنانچہ یہ عالم وسیع ہو گیا، عزیمت کے نئے دائرے کھل گئے، جدید زمینات صاف کر دی گئیں، نئے مکانات بنائے گئے، اور اس ایک اکتشاف سے جدید قومیں اور تہذیبیں پیدا ہوئیں۔ فکر انسانی کا ہر جدید اکتشاف وجود میں اس قسم کا تغیّر پیدا کر دیتا ہے۔ تفکر کا عمل تجربے کی دنیا میں کسی ظنی موقع کو لیتا ہے اور اس کل موقع کو شے معلوم کی صورت میں بدل دیتا ہے۔ یہ ہے علم کا وجود کے ساتھ تعلق۔

علم کی نتیجیتی تحلیل

ہم ذرا تفصیل کے ساتھ علم کی ایسی تحلیل کرنے کی کوشش کریں گے جیسی کہ خود نتیجیہ کرتے ہیں۔ ہم نے اوپر کے مباحثے میں یہ لکھا ہے کہ علم کے دو اجزا یا حیثیتیں ہوتی ہیں شے معطیہ یا جس کو بعض دفعہ معطیات علم کہتے ہیں، اور توجیہی عنصر جس کی تشکیل ان اہم اصول سے ہوتی ہے جن سے کہ معطیات میں ترتیب پیدا ہوتی ہے، یا اصطلاحی الفاظ میں، جن کی وجہ سے معطیات قاطیغوریات کا جامہ پہنتے ہیں۔ کیونکہ ترتیب علم کے اساسی اصول کو عموماً قاطیغوریات یا معقولات کہا جاتا ہے۔

ا۔ شئے معطیہ :۔ بدیہی معطیات حواس سے اشیائے معطیہ کی تشکیل ہوتی ہے۔ یہ ہمیشہ ایسی چیزیں ہوتی ہیں جن کی فکر تخلیق نہیں کرتی، نہ ہی ان کو بالکل مٹا سکتی ہے' اور نہ ان کو کامل طور پر بدل سکتی ہے۔ بالفاظ دیگر یہ ایسی جگہ سے آتی ہیں جو ہمارے اقتدار سے بالکل باہر ہیں۔ مثلاً ایک بچہ' ایک وحشی، ایک تہذیب یافتہ نوجوان ہر ایک کا کسی شے کے خلاف ردِّ عمل ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوگا۔ تاہم ہر ایک کے تجربے میں شئے معطیہ کیفیتہً وہی ہے اور مفکر کے اغراض کے بدلتے یا متغیر ہونے کی حالت میں بھی ثابت وغیر متغیر رہتی ہے شئے معطیہ تک پہنچنے کے لیے ہمیں عدم قابلیت تغیر اور حسی کیفیت کے معیارات کا استعمال کرنا چاہیئے شئے معطیہ حقیقت میں عدیم الوصف و ناقابلِ علم ہوتی ہے۔

تاہم یہ بھی ایک غلطی ہوگی اگر ہم شئے معطیہ کو اس شے میں تحویل کردیں جو ذہن کے فکر کرتے وقت اس کے سامنے بدیہی طور پر موجود ہوتی ہے۔ اس میں تو اشیاء کی ساری دنیا شامل ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر معطیات محض رنگ کے ٹکڑے نہیں بلکہ یہ درخت، مکانات اور اسی قسم کی اشیائے حواس ہیں۔ لہذا شئے معطیہ کو تجربے میں داخل کرنا پڑتا ہے اور۔ پہلے کی طرح اس کو تجربے سے مقدم نہیں سمجھا جا سکتا۔ ہمیں اس امر کی بھی احتیاط کرنی چاہیے کہ ہم لفظ معطیات کو تجربے میں داخل کرنا پڑتا ہے اور پہلے کی طرح اس کو تجربے سے مقدم نہیں سمجھا جا سکتا۔ ہمیں اس امر کی بھی احتیاط کرنی چاہیئے کہ ہم لفظ معطیاتِ حواس کو محض عصبیاتی معنی میں نہ سمجھ لیں۔ اگر ان شرائط وقیود کا خیال رکھیں تو پھر شئے معطیہ ایک ظاہر نما حال بن جاتی ہے جو ماضی میں غائب ہوتا جاتا ہے اور مستقبل میں نشو ونما کرتا ہے جس کے کوئی حقیقی حدود نہیں ہوتے" اس کے یہ معنی نہیں کہ یہ ایک صاف وہموار سیلان یا بہاؤ ہے، کیونکہ اس میں انفصالات و انصالات اور دوسرے مختلف اجزاء ہوتے ہیں جنھیں ہماری توجہ واضح و متعین کرتی ہے۔

ہم عملی اغراض کی خاطر شئے معطیہ کی تکملی و مسلسل نوعیت کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔

اور ہر شئے معطیہ کو ایک علیحدٰہ معروض خیال کر سکتے ہیں گو یہ صحیح معنی کے لحاظ سے ایک تجرید ہے۔ اگر اس معنی میں دیکھی جائے تو ہر شئے معطیہ ایک احضار ہے یا ایک بے مثل حادثہ۔ لیکن گو شئے معطیہ ہر حالت میں ایک بے مثل حادثہ ہے تاہم اس کے اس حصّے کو جس کا ادعا ہوسکتا ہے شئے معطیہ میں شامل نہیں کرنا چاہیے۔

تو پھر شئے معطیہ کیا ہے؟ یہ نیتجیہ کے نظریۂ علم کا ایک انتہائی قاطیغوریہ ہے جس کی تعریف کرنی مشکل ہے۔ اعلیٰ پیمانے پر سمجھا جائے تو یہ کل سیلان یا بہاؤ ہے ان حقیقی واقعات یا حادثات کا جو وقوع پذیر ہو رہے ہیں۔ اگر علیحدٰہ اکائیوں میں دیکھی جائے تو شئے معطیہ وہ حادثۂ واحد ہے جس کا ذکر قابلِ مرور مواد نہیں۔ لیکن ان دونوں معنی کے لحاظ سے شئے معطیہ تجربے کے اندر ایک تجرید ہے اور تمام تعقلی یا توجیہی عناصر سے بالکل علیحدہ ہوکر کوئی وجود نہیں رکھتی۔ جو کچھ ہم کہہ سکتے ہیں وہ صرف یہی ہے کہ "تجربے کے مواد کے بعض اجزا یا حیثیتیں شئے معطیہ کے معیارات کی تشفی کر سکتی ہیں۔ یہ معیارات یہ ہیں: اولاً اس کی حسّی نوعیت، ثانیاً یہ امر کہ فکر نہ اس کو پیدا کر سکتی ہے اور نہ اس میں تغیر کر سکتی ہے، ذہنی پہلو یا دلچسپی کے تغیر سے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔"[1]

ہم لیوس کے اس بیان کے مقابلے میں میڈ کا بیان پیش کریں گے: "ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ ہم ان معطیات کی کبھی تجرید بھی کر سکتے ہیں جس کو ہمارے تحقیقاتی علم کے 'اشکال نمائیں' وہی رہنا چاہیے۔ واقعات وتصورات کے درمیان متوافق طور پر خط مفارق اتنا کم کھینچا جا سکتا ہے کہ ہم اپنی مشاہدے کی دنیا میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ سائنس کا مسئلہ کہاں پیدا ہوگا اور کس چیز کو حقیقت کی ساخت اور کس چیز کو غلط تصور

---

[1]: دیکھو سی آئی لیوس کی کتاب MIND AND THE WORLD ORDER (ذہن اور نظام دنیا) (اسکربنرس)

قرار دیا جائے گا[1]۔ اس طرح شے معطیہ کی انتہائی ماہیت کے متعلق نتیجیہ میں اختلاف آ رہا ہے۔ جس چیز کا لیوس اقرار کرتا ہے۔ میڈ اس کا انکار کرتا ہے۔ بہر حال تمام نتیجیہ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ علم میں ایک ایسا عنصر موجود ہے جو ذہن سے نہیں حاصل ہوتا۔ اس عنصر کو وہ شے معطیہ یا معطیہ علم کہتے ہیں۔ ڈیوے اور دوسروں کا خیال ہے کہ معطیات غیر قابل تغیر ہیں۔ میڈ انکار کرتا ہے کہ ایسے معیارات بھی ہیں جو شے معطیہ کو ان تصورات سے ممیز کر سکتے ہیں جو اس کی توجیہ کے لیے استعمال کیے گئے ہیں، اس کے برخلاف لیوس کا خیال ہے کہ ایسے معیارات دو ہیں۔ یہ اختلافات اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ نتیجیہ کے درمیان ایک بنیادی معاملے میں اتفاق نہیں۔ بہر حال اس کو ایک ناموافق تنقید نہیں سمجھنی چاہیئے کیونکہ اس قسم کے اختلافات ایک ایسے فلسفے میں جو ابھی بن رہا ہے ناگزیر ہیں۔

(ب) **تعقل بحیثیت علم کے توجیہی عنصر کے:** ہر شے معطیہ معنی اختیار کر لیتی ہے معنی کیا ہیں؟ یہ تعقلات میں ادا ہوتے ہیں۔ تعقلات کیا ہیں؟ اس سوال کا جواب ہمیں علم کا توجیہی عنصر عطا کرتا ہے۔

ہم ادراک اور متخیلہ کے تمام انفرادی اختلافات کو نظر انداز کر کے تعقل کو ایک ایسی چیز سمجھیں گے جو دو یا زیادہ ذہنوں میں ایک ہو، جب یہ آپس میں ایک دوسرے کو سمجھ جائیں۔ صاف ظاہر ہے کہ (مثلاً) مختلف لوگوں کے وزن کے ارتسامات بالکل ایک نہیں ہوتے۔ لہذا تعقل واحد معطیہ حواس نہیں ہو سکتا۔ تعقلات کے دو معیارات یہ ہیں کہ یہ ایک ہی مشترک معنی کا اظہار کریں، اور ہر شخص جو اس تعقل کو استعمال کر رہا ہو اس سے وہی ایک

---

[1]: میری کتاب (ANTHOLOGY OF RECENT PHILOSOPHY) نقل کیا گیا ہے۔ صفحہ ۴۰۳، ۴۴۔ اصل اقتباس (CREATIVE INTELLIGENCE) (تخلیقی عقل) سے ہے۔

مراد لے۔ اس تعریف کی رو سے تعقل ایک تجرید ہے۔ اس سے مراد مشترک معنی سے ہے اور اس کی تشکیل اضافت کے ایک نمونے سے ہوتی ہے۔ تاہم اضافات کا یہ نمونہ جو بہت سے ذہنوں کے لیے وہی ایک ہوتا ہے۔ ہمیشہ بے مثل انفرادی احساسات سے مملو ہوتا ہے اور اس حقیقی مافیہ سے مشترکہ معنی کی علیحدگی اس کو محض ایک تجرید بنا دیتی ہے۔ وہ وہ تمام حدود جو ہم معمولی زندگی میں استعمال کرتے ہیں، بلکہ مہذب قوم کی زبان کا ہر لفظ دو مختلف معنی رکھتا ہے جن کا شے معطیہ سے پیوند ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک کی تشکیل ان بے مثل احساسات سے ہوتی ہے، جو درحقیقت ناقابلِ اشتراک ہیں، جن کو شے معطیہ ذات مدرک کے خانگی تجربے میں پیدا کرتی ہے، اور دوسرے معنی کی تشکیل قابلِ اشتراک تعقلی اضافات سے ہوتی ہے۔ تمام معنی اضافتی ہوتے ہیں، لیکن یہ یا تو ان اضافات کا نمونہ ہوتے ہیں جو بحیثیت سارے ذہنوں کے لیے ناقابلِ اشتراک ہیں یا ایسے اضافات کا نمونہ ہوتے ہیں جو ایک ہی ذہن کے لیے مخصوص ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ ہم تعقلات کی تشکیل کیوں کرتے ہیں؟ شے معطیہ کی مشترکہ معنی سے توجیہ کیوں کی جاتی ہے؟ اور جواب یہ ہے کہ کردار یا عمل و فعلیت کے لیے "نتیجیت کا یہ بنیادی مفروضہ ہے" عام یا مشترک تعقل اشتراکِ عمل کے لیے اہمیت رکھتا ہے.... ہمارے مشترک تعقلات اور ہماری حقیقتِ مشترکہ ایک حد تک اجتماعی کارنامہ ہے جس کی رہبری ضروریات اغراض کے مجموعے سے ہوتی ہے اور جو اشتراک عمل کی غرض سے پیدا ہوتے ہیں حتیٰ کہ ہمارے قاطیغوریات بھی ایک حد تک اجتماعی پیداوار ہیں؛ اور جس حد تک کہ موضوعی و معروضی کی یہ تقسیم جماعت کے اغراض کے تحت ہوتی ہے؛ خود حقیقت ایسے معیارات کا اظہار کرتی ہے جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے اجتماعی ہیں[1]۔"

---

[1]: دیکھو لیوس کی محولۂ بالا کتاب صفحہ ۹۰ اور صفحہ ۱۱۶

۳۔ چند نتیجیتی قاطیغوریات

نہایت عام و اساسی تعقلات جو ہم تجربے کی ترتیب و تدوین کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ قاطیغوریات یا مقولات کہلاتے ہیں۔ جیمس اپنی کتاب (نتیجیت) میں ہمارے فہم کے مقولات کی بحث کے لیے ایک باب وقف کرتا ہے، ان مقولات کی مثال یہ ہے: شے، ذات وصفات، علیت، امکان و حقیقت وغیرہ۔ علاوہ ان قدیم فہم عام کے مقولات کے اور بھی مخصوص حکیمانہ مقولات ہیں جن کو سائنٹفک تحقیقات نے ۱۶۰۰ء سے پیش کرنا شروع کیا ہے۔ ان کی مثالیں یہ ہیں: پروٹان، برقیہ، اضافیت اور اثیر۔ علاوہ ازیں ہر نظام فلسفہ مخصوص مقولات کے ایک مجموعے کو پیدا کرنے کا میلان رکھتا ہے۔ چنانچہ نتیجیہ کا لفظِ تجربہ ایسا ہی ایک فلسفیانہ قاطیغوریہ ہے۔ چونکہ مقولات شے معطیہ کی توجیہ کے لیے ہمارے اساسی اصول کا کام دیتے ہیں لہذا نتیجیہ کا مقولات والا نظریہ ان کے مسئلہ علم و وجود کے حل کا ایک نہایت اہم حصّہ ہے۔

جیمس یہ اصول مقرر کرتا ہے کہ "اشیاء کے متعلق ہمارے تفکّر کے جو طریقے ہیں وہ ہمارے نہایت بعید اسلاف کے اکتشافات ہیں جو اپنے کو بعد کے زمانوں میں محفوظ رکھنے کے قابل ہوئے۱؎۔" وہ کہتا ہے کہ اگر ہم شہد کی مکھیاں یا جھینگے ہوتے تو ہم مقولات کے ایک بالکل مختلف مجموعے کا اکتشاف کرتے اور یہ اتنا ہی مفید ہوتا جتنا کہ وہ مجموعہ جس کو فہم عام اندنوں استعمال کر رہی ہے۔ ارسطو اور اس کے اتباع نے فہم عام کے ان مقولات پر صاف اور اصطلاحی طریقے سے بحث کر کے ان کو سرمدی اور جامد بنانے کی کوشش کی۔ مدرسیت کے علمائے منطق نے اسی کام میں کامیابی حاصل کرنے کی بے ہودہ کوشش کی جس میں

۱؎: دیکھو ولیم جیمس کی کتاب نتیجیت صفحہ ۱۷۰ (لانگمنس)

ارسطو ناکامیاب رہا تھا۔ مقولات کی ایک کامل فہرست تیار کرنے کی کانٹ نے جو کوشش کی تھی وہ بھی بری طرح ناکام رہی اور ہیگل کی یہ کوشش کہ ایک مقولے کو دوسرے سے مستخرج کرے، ابتدا ہستی محض سے کرے اور تصوّر مطلق پر انتہا، یہ بھی ایک تخیّل محض تھا۔ سچ بات تو یہ ہے کہ مقولات کی یہ مختلف فہرستیں کسی ایک مخصوص نقطۂ نظر سے تعلق رکھتی ہیں۔ نہ مقولات کے کوئی مجموعے مطلقاً صحیح ہوتے ہیں اور نہ کوئی ابدی طور پر معنی کے لحاظ سے معین و مقرر ہوتے ہیں۔ جس مجموعے کو فہم عام نے پیش کیا ہے وہ زندگی کے ایک دائرے کے لیے مفید ہے، سائنس کا پیش کردہ مجموعہ دوسرے دائرے کے لیے، اور فلسفے کا کسی اور دائرے کے لیے اور ہر مجموعے کے اپنے اسقام ہیں۔ جیمس کہتا ہے کہ "یہ تمام کسی نہ کسی لحاظ سے ناکافی طور پر صحیح معلوم ہوتے ہیں اور کسی نہ کسی طریقے سے غیر تشفی بخش۔" اسی وجہ سے "نتیجیت کے نظریے کے موافق یہ قیاس پیدا ہوتا ہے کہ سارے نظریات آلاتی ہیں، یہ حقیقت کے ساتھ تطابق پیدا کرنے کے ذہنی طریقے ہیں:" یہاں جو مخصوص حیاتیاتی مصطلحات استعمال ہوئے ہیں۔ ذرا ان پر خاص طور پہ غور کرو۔ کیونکہ نتیجیہ کے مقولات انسان کے لیے حیاتیاتی آلات ہیں جن کا مقصد واحد تحفظ و ازدیادِ حیات اور ماحول سے تطابق ہے۔

ڈیوے اپنے ایک اہم مضمون میں جن کا عنوان (THE SOCIAL AS A CATEGORY)۱؎ (وجود اجتماعی بحیثیت ایک مقولے کے) ہے وجود اجتماعی کو تمام دوسرے مقولات پر مقدم ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے اور یہ بھی ثابت کرنا چاہتا ہے کہ وجود اجتماعی یہ حق رکھتا ہے کہ اس پر ایک علیحدہ و ممیز مقولے کی حیثیت سے غور کیا جائے۔ وہ ابتداءً یہ بتلاتا ہے کہ

۱؎: دیکھو رسالہ "دی مانسٹ" جلد ۳۸، صفحہ ۱۶۱ و مابعدہٗ جو PHILOSOPHY AND CIVILIZATION (فلسفۂ تہذیب) میں مکرر شائع ہوا ہے (صفحہ ۷۷ و مابعدہ)۔

مفرداتِ مطلقہ سے تفکر کی ابتدا کرنا کس قدر ناممکن ہے، کیونکہ اس قسم کے مفردات کا حقیقی تجربے سے کوئی پتا نہیں چلتا۔ ہمیں وجودِ مرکب سے آغاز کرنا چاہیے، لیکن کون سے وجودِ مرکب سے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وجودِ اجتماعی سے یہ واقعہ ہی اس امر کا کافی ثبوت ہے کہ وجود ـــــــ اجتماعی ایک مقولہ ہے۔ دوسرے تین مقولات جن کا ڈیوے نے شمار کیا ہے یہ ہیں: طبیعی یا فطری حیاتی یا عضوی' اور ذہنی۔ ہم ایتلاف کو محض صوری مقولہ قرار دے سکتے ہیں جو چار مخصوص اوضاعِ ایتلاف کے جزِ مشترک کا اظہار کرتا ہے، لیکن یہ چار مخصوص اوضاع ہمارے تفکر کے حقیقی مقولات ہیں۔ اب وجودِ اجتماعی میں وجودِ طبیعی یا فطری شامل ہوتا ہے اور ان دو کا باہمی انفصال ایک ناقص تجرید ہے اور یہی چیز اس اضافت کے متعلق صحیح ہے جو وجودِ حیاتی و ذہنی وجودِ اجتماعی کے ساتھ رکھتا ہے۔ یقیناً وجودِ اجتماعی ایک نہایت عام قسم کا ایتلاف ہے جو ہمیں تجربے میں ملتا ہے۔ وجودِ فطری، وجودِ حیاتی وجودِ ذہنی میں ایک قسم کا "تکوینی تسلسل" ہے جس کی انتہا وجودِ اجتماعی میں ہوتی ہے"۔ وجودِ اجتماعی ہمیں" دائرۂ ذہن" کی ایک ایسی قابلِ مشاہدہ مثال پیش کرتا ہے جس میں بحیثیت رکن مشارک عضویتی فعلیتیں حصہ لے کر ان افعال میں تبدیل ہو جاتی ہیں جو ایک ذہنی صفت رکھتے ہیں[ٹ]۔ لہٰذا وجودِ اجتماعی نہ صرف ایک مقولہ ہے بلکہ اعلیٰ ترین مقولہ ہے جس کا ہمیں علم ہوتا یا ہو سکتا ہے۔

ہیرالڈ چیاب من براؤن نے تین اہم مقولات پر بحث کی ہے جو اشیاء، اضافات و کمیات ہیں' اور اس نے ان کی ایک نتیجیتی توجیہ پیش کی ہے۔ جس کو ڈیوے نے بھی قبول کر لیا ہے۔ براؤن کا یہ استدلال ہے کہ کیفیت کمیت سے زیادہ اساسی ہے۔ کمیت صرف ایک قسم کی اضافت ہے۔ لیکن تمام اضافات جن میں کمی اضافات بھی شامل ہیں۔ کیفیت

ٹ: دیکھو ایضاً صفحہ ۱۷۲۔ اس نظریے کی زیادہ توضیح کے لیے نیچے دیکھو صفحہ ۲۹۴

سے ماخوذ مستخرج ہوتی ہیں "شے" بھی ایک تجرید ہے جو باقی دنیا کے ساتھ چند اضافات کے نظر انداز کرنے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ لہٰذا اشیاء کمیات و اضافات سب کیفیت کی حیثیتیں ہیں۔ مگر خود کیفیت کیا ہے؟ یہ انتہائی اور ناقابلِ تحویل وجود ہے۔ یہ ایک حقیقی مسلسل وجود ہے یعنی یہ خود حقیقت کا ایک چشمہ ہے۔ یہ چشمہ کیفی طور پر غیر متجانس حقیقت' ہے جس کو مختلف طور پر اشیاء میں تقسیم کیا جا سکتا ہے" یہ کیفی غیر متجانس یہ حقیقی مسلسل وجود، ڈیوے کے مقولۂ وجودِ اجتماعی کے سوا اور کیا ہے؟ یہ نتیجیہ کے 'تجربے' کے سوا اور کیا ہے؟ آخر میں چل کر نتیجیہ کے لیے ایک ہی 'مقولہ' ہو سکتا ہے اور وہ جوش زن خلاقِ کل تجربہ۔ دوسرے تمام مقولات اسی مسلسل اور ہمیشہ بڑھنے و ترقی کرنے والے کل سے حاصل کیے ہوئے تجریدات ہیں۔ شے معطیہ ایک تجرید ہے۔ ہر تعقل ایک تجرید ہے۔ ہر 'مقولہ' سوائے تجربے کے اجتماعی کل کے ایک تجرید ہے۔ بالآخر ولیم جیمس کی اس بہادرانہ کوشش کے باوجود کہ نتیجیت کو کائنات کا کثرتیتی نظریہ بنائے، نتیجیت کو وحدت پسند مابعد الطبیعیات قرار دینا پڑتا ہے۔

تاہم نتیجیتی تحریرات میں بہت سارے بیانات ایسے ملتے ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نتیجیت کی مابعد الطبیعیات میں غیر عقلیت کا ایک ناقابلِ تحویل عنصر باقی رہ جاتا ہے۔ شے معطیہ کا تصور ہی ایک ایسے وجود کو مستلزم ہے جو ایک حد تک تجربے سے خارج ہوتا ہے۔ کانٹ کی شے کما ہی کا بھوت، جو انسان کے علمی مشین کے لیے مواد فراہم کرتا ہے، اس فلسفے میں بھی موجود ہے۔ انسان ایک غیر معلوم اور ناقابلِ علم متمرد فطرت سے ارتقا کے تدریجی عمل کے ذریعے پیدا ہوا ہے۔ جب دنیا کو کسی قدر خواہش کے موافق بنانے کی کوشش میں کروڑہا سال گزر جائیں گے تو ہر انسان کا انجام کیا ہوگا؟ آٹو اس امر کا اعتراف کرتا ہے کہ اس امر کے یقین کرنے کے لیے بہت سارا سائنٹفک علم موجود ہے کہ انسان بالآخر فنا ہو جائے گا۔ لیکن اس کو اس امر پر اصرار ہے

کہ انسانی فلاح و بہبود کے لیے کوشش کرنے میں بھی وقت باقی ہے اور اس کے لیے اور اس کے ساتھی حامیانِ نتیجیت کے لیے "یہی ایک اہم چیز ہے"۔ لیکن اس اعتراف سے دوسرا یہ اعتراف بھی لازم آتا ہے کہ نتیجیت میں غیر عقلیت کا عنصر پایا جاتا ہے۔ فلسفے کے انتہائی مسائل کے متعلق اس کا اظہار اکثر لاادریت و ایجابیت میں ہوتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وجودِ اجتماعی کو اپنا اساسی مقولہ قرار دینے میں نتیجیہ حقیقت کی توجیہ کے لیے اس اصول انتہائی کا استعمال کرتے ہیں جس کو نٹشے "محض انسانی اصول" کہتا ہے۔

باب ۴

صداقت و کذب کے نتیجیتی نظریات

۱۔ صداقت و معنی

ڈیوے لکھتا ہے: "معانی کا دائرہ صحیح و غلط معانی کے دائرے سے وسیع تر ہے؛ یہ زیادہ ضروری اور زیادہ مثمر ہے ..... شاعرانہ معانی، اخلاقی معانی اور زندگی کی اچھی چیزوں کا ایک بڑا حصّہ، یہ سب معانی کی کثرت و وفور اور اس کی آزادی کے ابواب ہیں نہ کہ صداقت کے؛ ہماری زندگی کا ایک بڑا حصّہ معانی کے اس دائرے میں رونما ہوتا ہے۔ جس سے صداقت و کذب کا تعلق نہیں ہوتا"۔ کسی اور جگہ وہ کہتا ہے: "معنی صداقت کی بہ نسبت دائرے میں زیادہ وسیع اور قیمت میں زیادہ بڑھے ہوئے ہوتے ہیں اور فلسفے کی مصروفیت معنی سے ہوتی ہے نہ کہ صداقت سے۔ اس قسم کی بات کہنا خطرناک ہے؛ اس سے یہ غلط فہمی پیدا ہوتی ہے کہ صداقت کسی ماحول میں زیادہ اہمیت رکھتی؛ لیکن واقعہ یہ ہے کہ صداقت اس قدر اہم ہے (جہاں یہ اہم ہوتی ہے۔ یعنی حادثات کے ریکارڈ اور موجودات کے بیان میں) کہ ہم اس کے دائرے کو وہاں تک بھی بڑھا لے جاتے ہیں جہاں پر اس کی حکومت نہیں ہوتی"۔[۱]

(حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں)

یہ دو بیان نتیجیت کے نظریۂ صداقت کے سمجھنے کے لیے نہایت اہم ہیں۔ ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ صداقت کا دائرہ ان متیقنات کی حد تک محدود کر دیا گیا ہے جو حقیقی واقعات سے بحث کرتے ہیں، نیز حقیقی طور پر وجود رکھنے والے موجودات کے بیانات تک۔ معانی کے تمام جمالیاتی، مذہبی و اخلاقی تجربے کو خارج کر دیا گیا ہے۔ ان دائروں میں تیقنات چھوڑ دیئے گئے ہیں۔

یہ دو بیان نتیجیت کے نظریۂ صداقت کے سمجھنے کے لیے نہایت اہم ہیں۔ ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ صداقت کا دائرہ ان متیقنات کی حد تک محدود کر دیا گیا ہے جو حقیقی واقعات سے بحث کرتے ہیں، نیز حقیقی طور پر وجود رکھنے والے موجودات کے بیانات تک۔ معانی کے تمام جمالیاتی، مذہبی و اخلاقی تجربے کو خارج کر دیا گیا ہے۔ ان دائروں میں تیقنات معنی تو رکھتے ہیں لیکن صداقت نہیں رکھتے۔ تمام فلسفیانہ تیقنات چھوڑ دیے گئے ہیں۔ ان کی قیمت تو ہے لیکن صداقت رکھنے والی قیمت نہیں۔ یہ آخری جملہ اہم ہے نتیجیہ، صداقت کو قیمت کی صرف ایک نوع سمجھتے ہیں اور یہی انواع ہیں جو زیادہ اہم ہیں۔ صداقت والی قیمت کا علم قیمت کی دوسری انواع پر خاص طور پر بحث کرنے کے بغیر بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ اس امتیاز سے یہ مقصود نہیں کہ صداقت کو قیمت سے خارج کیا جائے۔ مقصد صرف یہ ہے کہ مسئلہ صداقت کے زیادہ عمومی مسئلے کے اندر رکھ کر اس کی تحدید کر دی جائے۔

——— حاشیہ صفحہ گزشتہ

[1]: ان میں پہلا اقتباس ڈیوے کی کتاب EXPERIENCE AND NATURE (تجربہ و فطرت) سے ہے (شائع کردہ اوپن کورٹ) صفحہ ۴۰ وما بعدہ، اور دوسرا ڈیوے کے اس خطبے میں سے ہے۔ جو اس نے فلسفے کی بین الاقوامی کانگرس کے چھٹے اجلاس میں دیا تھا۔ یہ میری کتاب ANTHOLOGY OF RECENT PHILOSOPHY میں نقل کیا گیا ہے، دیکھو صفحہ ۴۹۔

۳۔ نتیجیت کے نظریۂ صداقت کا بیان جو جیمس نے پیش کیا ہے

ولیم جیمس نے اپنی کتابوں میں (نتیجیت اور "معنی صداقت") نتیجیت کے نظریۂ صداقت کی جو توضیح کی ہے وہ اس نظریے کی زیادہ مکمل صورتوں کے سمجھنے کے لیے ایک بہترین مقدمہ ہے جو متاخرین نے پیش کی ہیں۔ وہ لکھتا ہے: "صحیح تصورات وہ ہیں جن کی ہم تحقیق تائید و تصدیق کر سکتے ہیں: غلط تصورات وہ ہیں جن کے متعلق ایسا نہیں کیا جا سکتا..... صداقت کسی تصور پر واقع ہوتی ہے۔ تصور صحیح بنتا ہے، واقعات سے صحیح بنایا جاتا ہے۔ اس کی صحت دراصل ایک حادثہ ہے، ایک عمل ہے، خود اس کی تصحیح کا عمل ہے، اس کو ثبوت اس کی تبنیت کا ایک عمل ہے[1]۔"

اپنے معنی کی توضیح کے لیے جیمس ایک دلچسپ تمثیل کا استعمال کرتا ہے۔ ایک بنک اپنے اس سونے کے بھروسے پر جو محفوظ ہے، نوٹ جاری کرتی ہے۔ ہر شخص اس بنک نوٹ کو خرچ کر سکتا ہے کیونکہ اس کی قیمت سونے کی صورت میں بنک میں محفوظ ہے۔ نوٹ جاری کرتی ہے۔ ——— وہ اس نوٹ کو اس بنک میں لے جا سکتا ہے جہاں سے یہ جاری ہوتی ہے اور اس کو بھنا سکتا ہے۔ اب جیمس کہتا ہے کہ تصور یا تیقن بنک نوٹ کے مانند ہوتا ہے۔ اس کو تجربے کے بنک نے جاری کیا ہے اور اس کی صداقت وہی قیمت ہے جو وہ اس بنک میں رکھتی ہے۔ اگر ہم اس کو دوسرے تجربات کے خریدنے

[1]: دیکھو ولیم جیمس کی کتاب "نتیجیت" صفحہ ۲۰۱ (لانگمنس)

کے لیے استعمال کر سکتے ہیں تو اس کی صداقت بس اتنی ہی ہوتی ہے اگر نہیں کر سکتے تو وہ اس حد تک غلط ہے۔ ہر تصور یا تیقن اسی قدر صداقت رکھتا ہے جس قدر کہ تجربے میں اس کی نقد قیمت ہوتی ہے۔ مثلاً یہ یقین کہ ہندوستان میں شیر ہیں یہ معنی رکھتا ہے کہ اگر کوئی شخص ہندوستان کے جنگل میں جائے تو وہ وہاں جنگلی شیروں کو آزاد پائے گا۔ شیروں کو پانے کا تجربہ اس یقین کی صداقت یا نقد قیمت ہوگا۔ لیکن جیمس کہتا ہے کہ ہم اس قسم کے بہت سارے یقین رکھتے ہیں جن کی کبھی تحقیق نہیں کی جاتی۔ ہم روزمرہ کی عملی زندگی میں صداقت کے ادھار کا طریقہ استعمال کرتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں یا خیال کرتے ہیں کہ ہمارے تیقنات کی تجربے کی بنک میں تصدیق ہو سکتی ہے لیکن ہم وہاں ان کی نقد قیمت حاصل کرنے کے لیے کبھی نہیں جاتے۔ لہٰذا اکثر تصدیقات صحیح سمجھ لیے جاتے ہیں جن کی کبھی حقیقی طور پر تصدیق نہیں کی جاتی۔ دوسرے تصورات کو جیمس "منجمد صداقتیں" کہتا ہے کیونکہ ان کی تصدیق ابتداءً صدیوں پہلے کی گئی تھی لیکن جو اب تک اکثر موقعوں پر کارآمد ہوتے ہیں مثلاً ۲ + ۲ = ۴ -

شلر اور مُرّے نے (جو شلر کا ایک شاگرد ہے) اس تصور کے اظہار کے لیے دُعاوی صداقت اور صداقتوں میں امتیاز قائم کیا ہے۔ تمام تصورات صداقت کا دعویٰ کرتے ہیں، لیکن صرف انھی کو حقیقی معنی میں صحیح کہا جا سکتا ہے جو ہماری خاص عملی نتائج تک رہبری کرتے ہیں کسی دعوئے صداقت کو جانچنے کا صرف یہی ایک طریقہ ہے کہ زیر بحث تصور کو عملی مفروضے کے طور پر استعمال کیا جائے اور دیکھا جائے کہ اس کے کیا نتائج صادر ہوتے ہیں، اگر یہ مفید ہوں تو تصور صحیح بن جائے گا، اور اگر نہیں تو غلط ہو جائے گا۔ صداقتیں وہ دعاوی ہیں جو ٹھیک طور پر عمل کرتے ہیں اور خطائیں یا تو وہ دعاوی ہیں جو ٹھیک طور پر عمل نہیں کرتے یا جن کو وہ دوسرے دعوے جو زیادہ بہتر عمل کرتا ہے۔ دوسرے قدیم تصور کی جگہ لے لیتا ہے تو وہ شے جو صحیح تھی غلط ہو جاتی ہے۔

۲۔ مختلف اقسام کے تصورات پر جیمس کے نظریے کا انطباق

اپنے صداقت کے نظریے کو اور زیادہ واضح کرنے کے لیے جیمس اس کو تصورات کی تین مخصوص اصناف پر منطبق کرتا ہے: امورِ واقعیہ، محض ذہنی تصورات (جن میں ریاضیاتی تصورات بھی شامل ہیں) اور تاریخی تصورات۔ ہم ان پر اسی ترتیب سے اختصار کے ساتھ بحث کریں گے۔

(ا) امورِ واقعیہ: چونکہ دنیا جس میں ہم زندگی بسر کرتے ہیں ایسے واقعات سے مملو ہے جو یا تو مفید ہوتے ہیں یا نقصان رساں لہٰذا وہ تصورات جو ہمیں یہ بتلا سکتے ہوں کہ ہم ان میں سے کن کی توقع کریں، صحیح ہوتے ہیں۔ جیمس امورِ واقعیہ کو "تصدیق کا ابتدائی دائرہ" کہتا ہے۔ مثال کے طور پر وہ اپنے ہی ایک خوفناک تجربے کو لیتا ہے، جب وہ ایک جنگل میں گم ہو گیا تھا اور بالآخر گاؤں کے گذرنے کا ایک راستہ دیکھا[1]۔ وہ کہتا ہے کہ اس حالت میں اگر میں یہ تصور کروں گا کہ گاؤں کے راستے پر چلنے سے میں انسانی آبادی تک پہنچ جاؤں گا اور اس طرح راہ حفاظت پر پڑ بھی لوں تو میرا تصور صحیح ہو جائے گا۔ اس حالت میں تصور کی صداقت بذاتِ خود ایک غایت نہیں بلکہ دوسری ضروری آسودگیوں تک پہنچنے کا ایک ذریعہ ہے۔ یہ اقوال کہ "تصور صحیح ہے اس لیے کہ وہ مفید ہے اور تصور مفید ہے اس لیے کہ وہ صحیح ہے" مرادف ہیں۔ صحیح اور مفید یا صداقت و افادیت کے الفاظ ایک ہی عمل کی مختلف حیثیتوں کا اظہار کرتے ہیں۔ جو تصور کہ عمل تصدیق کا آغاز کرتا ہے صحیح

---

[1] یہ امر دلچسپی سے خالی نہیں کہ ڈیوے بھی اسی مثال کا استعمال اپنی کتاب (ESSAYS IN EXPERIMENTAL LOGIC) (مضامین منطقِ اختیاری) (صفحہ ۲۲۶ و ما بعدہ) میں کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس نے اس کو جیمس ہی سے لیا ہے۔ وہ جیمس کے نظریے کی تکمیل کرتا ہے لیکن اس کو بالاجمال قبول بھی کر لیتا ہے۔

صیح کہلاتا ہے اور جن کار آمد نتائج میں یہ عمل ختم ہوتا ہے۔ وہ نتائج بھی مفید کہلاتے ہیں۔
کسی امر واقعی کے تصور کی صداقت سے مراد وہ رہبری ہے جو مفید ہوتی ہے۔ فائدہ مند یا کار آمد ہونے کی توجیہ یا تو انفرادی حیثیت سے کی جا سکتی ہے یا اجتماعی حیثیت سے، گو فائدہ بخش اجتماعی نتائج سے اعلیٰ تصور کیا جاتا ہے جو صرف کسی فرد واحد کے لیے مفید ہوں۔

(ب) **خالص ذہنی تصورات** (ریاضیاتی تعقلات): تعریفات اور اصول وہ تصورات ہیں جو محض ذہنی ہیں، کیونکہ ان کے معروضات محض تعقلی ہوتے ہیں۔ جیمس ان کی یہ مثالیں پیش کرتا ہے: ایک اور ایک دو ہوتے ہیں، دو اور ایک تین ہوتے ہیں، سفید بھورے رنگ سے کالے رنگ کی نسبت کم مختلف ہوتا ہے، جب علت عمل کرنے لگتی ہے تو معلول بھی شروع ہو جاتا ہے۔ ان میں اور ان کے مماثل دوسری مثالوں میں ہمیں اضافات کا بدیہی ادراک ہوتا ہوتا ہے اور تصدیق بالحواس غیر ضروری ہے۔ تاہم امکانی اضافات کے اس دائرے میں بھی صداقت ایک ایسی "رہبری ہے جو مفید ہے۔ کیونکہ ہم اوّل تو تصورات کو منطقی و ریاضیاتی نظامات میں مربوط کرتے ہیں اور پھر واقعات تجربہ کو ان کی تحت پرکھتے ہیں۔ یہ تصورات اس لیے مفید ہیں کہ ہم انھیں واقعات تجربہ کی ترتیب کے لیے استعمال کرتے ہیں یا بالفاظ دیگر، یہ ہمیں تجربۂ حواس کی تنظیم میں مدد دیتے ہیں اور بالآخر ان کی صداقت کی یہی وجہ ہوتی ہے گو وہ کتنے ہی بدیہی کیوں نہ معلوم ہوں۔ "نظام حسی و نظام تصوری کے درمیان ہمارا ذہن سختی کے ساتھ دبا ہوا ہے۔ ہمارے تصورات حقائق کے مطابق ہونے چاہئیں خواہ یہ حقائق مادی ہوں یا تجریدی، خواہ یہ واقعات ہوں یا اصول، ورنہ وہ نامتناہی تضاد و بطلان کا شکار ہوں گے۔" (جیمس)

(ج) **تاریخ ماضی کے تصورات**:- ماضی کے تصورات، مثلاً یہ یقین کہ سیزر نے روبیکن کو عبور کیا تھا، نتیجیہ کے لیے ایک حقیقی مشکل پیش کرتے ہیں۔ ایسے تصورات کی صداقت کو ان کے رہبری کے عمل سے کس طرح متحد کیا جا سکتا ہے؟ ڈیوے اور جیمس دونوں کا اس

امر پر اتفاق ہے کہ ایسے تصورات کی تصدیق اس واقعۂ ماضیہ کے نتائج کی طرف رہبری کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے جو زمانۂ موجودہ میں بھی باقی و جاری ہیں۔ اس یقین کی تصدیق کہ سیزر نے روبیکن کو عبور کیا تھا ان کاغذات کے دیکھنے سے ہوتی ہے جو اب تک موجود ہیں اور جو آثار و نتائج ہیں اس واقعے کے کہ سیزر نے روبیکن کو عبور کیا تھا۔ چنانچہ جیمس لکھتا ہے: "وقت کے چشمے کا بیان صرف زبانی ہو سکتا ہے یا اس کی تصدیق غیر مستقیم طور پر ماضی کے ان آثار و نتائج سے ہوتی ہے جو اب تک باقی ہے" اور ڈیوے کہتا ہے "گذشتہ واقعے ہے جو حال و مستقبل سے اپنا تعلق باقی رکھتا ہے..... واقعۂ ماضیہ کی نوعیت و موضوع ہے جو حال و مستقبل کے متعلق ایک معقول حکم لگانے کے لیے ضروری ہے۔ اسی لیے یہ اس حکم کے معروض یا صحیح معنی کی تشکیل کرتی ہے[1]"

۴۔ ڈیوے کا آلاتی نظریۂ صداقت

گو ڈیوے جیمس کے ساتھ حقیقی طور پر اتفاق کرتا ہے تاہم اس کے نظریۂ صداقت کی تکمیل مستقل و غیر محتاج طور پر ہوئی۔ لہذا یہ معلوم کرنا مفید ہوگا کہ وہ کس حد تک جیمس کا اتباع کرتا ہے اور کس حد تک اس مسئلے میں اس سے اختلاف کرتا ہے۔ خوش قسمتی سے ڈیوے نے جیمس کے نظریے پر اپنے خیالات کا اظہار ایک مضمون میں کیا ہے جس کا عنوان یہ ہے: نتیجیت کی مراد عملی ہونے سے کیا ہے؟
ڈیوے بالخصوص اس ابہام پر اعتراض کرتا ہے جو جیمس کے لفظ عملی کے استعمال میں پوشیدہ ہے۔ وہ بتلاتا ہے کہ اس لفظ کے کم از کم تین مختلف معنی ہیں: (۱) وہ پہلو یا عمل جو اشیاء

---

[1] جیمس سے جو اقتباس دیا گیا ہے وہ اس کی 'نتیجیت' سے ہے صفحہ ۲۱۴ اور ڈیوے کا اقتباس جرنل آف فلاسفی جلد ۱۹ صفحہ ۳۱۲ سے ہے۔

سے ہم میں پیدا ہوتا ہے، (۲) تصورات کی وہ قابلیت یا میلان جس کی وجہ سے موجودہ حالات میں تغیرات پیدا ہو سکتے ہیں، اور (۳) بعض غایات یا مقاصد کی وہ صفت جو انسانی طور پر قابلِ خواہش یا ناقابلِ خواہش ہوتی ہے۔ لفظ عملی کے ان تین معنی کے ساتھ خود معنی کے بھی تین مفاہیم ہیں ——— (۱) معنی کسی حد کا محض تعقلی تضمن ہو سکتا ہے، یعنی اس کی ضروری صفات و خواص۔ (۲) لیکن یہ کسی تصور کا موجودہ اشیار کی طرف تعبیری اشارہ بھی ہو سکتا ہے۔ بعض دفعہ پہلے معنی کو کسی حد کے تضمینی معنی اور دوسرے کو تعبیری معنی بھی کہتے ہیں، یہ وہی ہیں جو منطق میں تضمن و تعبیر کہلاتے ہیں۔ (۱) لیکن معنی سے مراد شے کی ہمارے لیے حقیقی قیمت یا اہمیت بھی ہو سکتی ہے اب جیمس جب صداقت سے بحث کرتا ہے تو یہ واضح نہیں ہوتا کہ آیا صداقت سے مراد کسی تصور کے حقیقی معنی کا انکشاف ہے یا یہ دریافت کرنا ہے کہ تصور کو صحیح ہونے کے لیے کیا چیز پیدا کرنی چاہیے اور کس طرح پیدا کرنی چاہیئے ——— یا یہ معلوم کرتا ہے کہ کسی صداقت کے دریافت ہو جانے کے بعد اس کی قیمت کیا ہے۔ بعض دفعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ جیمس صداقت سے مراد "محض وہ معنی لیتا ہے جو حقیقی ہیں اور محض لفظی یا ذاتی نہیں"۔ بعض دفعہ وہ بظاہر ان صداقتوں کی قیمت کا ذکر کرتا ہے جو پہلے سے موجود ہے۔ لیکن وہ دوسری جگہوں پر صاف و غیر مبہم طریقے سے اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ وہی نتائج اچھے کہلاتے ہیں جو تصور کے اس عمل سے حقیقی طور پر پیدا ہوتے ہیں جو سابقہ حقائق سے اشتراک رکھتا ہے یا ان پر منطبق ہو سکتا ہے، اچھے اس خاص معنی میں کہ ان کا تصور کی صداقت کے استحکام سے تعلق ہوتا ہے۔ اب اسی تیسرے معنی کا ڈیوے قائل ہے اور اس کا خیال ہے کہ جیمس کو بھی توافق کے ساتھ اسی کا قائل ہونا چاہیئے تھا۔ وہ لکھتا ہے "چونکہ جیمس نے میری طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ "صداقت وہ ہے جو تشفی بخش ہو" (صفحہ ۲۳۴) لہذا میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ (علاوہ اس امر کے کہ مجھے یہ خیال نہیں پڑتا کہ کبھی میں نے یہ کہا کہ صداقت تشفی بخش ہے) میں نے کسی تشفی کو صداقت کے ہم معنی نہیں قرار دیا

سوائے اس تشفی کے جو اس وقت پیدا ہوتی ہے۔ جب تصور کا انطباق بحیثیت مفروضۂ عملی کے سابقہ موجودات پر اس طرح ہوتا ہے کہ وہ شے پوری ہو جاتی ہے جس کا کہ تصور ارادہ کرتا ہے[۱]"۔

جیمس تشفی کے معنی کی واضح طور پر تعریف کرنے میں ناکامیاب ہوتا ہے اور یہ معلوم نہیں ہونے پاتا کہ تصور کی تشفی میں اور اس تصور کے استعمال کرنے والے شخص کی تشفی میں کیا فرق و امتیاز ہے۔ اسی لیے اس کے مخالفین میں اس پر یہ اعتراض عائد کرتے ہیں کہ اس کا نظریہ ہر اس تصور کو صحیح ثابت کرے گا جس پر یقین کرنے میں کسی شخص کو تشفی ہو۔ اس سے نتیجیت بدترین قسم کی جہالت پسندی قرار پائے گی۔ ڈیوے کے خیال میں کسی تصور کو صحیح ہونے کے لیے اس شخص کے شخصی ضروریات کو نیز خارجی۔ اشیا کی ضروریات ——— دونوں کو پورا ہونا چاہیئے۔ جیمس کی غلطی یہ ہے کہ اس نے صرف اول الذکر کی تشفی کو صداقت قرار دیا۔ ہم شخصی عنصر کی اہمیت کو کم نہیں کر سکتے اور بے شک جیمس اس امر پر زور دینے میں حق بجانب تھا کہ طبیعت کا اس شے پر جس پر کہ ایک شخص یقین لاتا ہے بڑا اثر ہوتا ہے۔ لیکن تصور کے صحیح ہونے کے لیے خارجی اشیار کی ضروریات کی بھی تکمیل ہونی چاہیئے۔ خارجی اشیار کی ضروریات کیا ہیں؟ ڈیوے کا خیال ہے کہ یہ ہمیشہ مرکب و مخصوص و متعین ہوتی ہیں اور ہمیشہ اس موجودہ موقع سے پیدا ہوتی ہیں جس میں صداقت کے دعوے کرنے والے تصور کی تکوین ہوتی ہے۔ اس آلاتی نقطۂ نظر کی رو سے جس کی تکمیل ڈیوے اور اس کے اتباع نے کی ہے اور جس کی طرف ہم نے سابقہ ابواب میں اشارہ کیا ہے، اجتماعی عوامل خصوصیت کے ساتھ اہمیت رکھتے ہیں۔ وہ تصور صحیح ہے جو ان سبھوں کے

---

[۱] : جرنل فلاسفی جلد ۵ صفحہ ۹۴ مکرر شائع ہوا ہے۔ اس کتاب میں جس کا نام (ESSAYS IN EXPERIMENTAL LOGIC) ہے "مضامین منطق اختیاری"۔

اغراض کے لیے جن سے اس تصوّر کا تعلق ہوتا ہے۔ ہمیں ایک بہتر حالت کی طرف لے جاتا ہے۔ مفید نتائج کی تحدید صرف اس عامل ہی کی حد تک نہیں کر دینی چاہیئے جو اس تصور کو اپنی خاص حالت کی تشفی کے لیے استعمال کر رہا ہے۔ اس میں ان تمام افراد اور جماعتوں کے نتائج شامل ہونے چاہئیں جن کا اس موقع یا حالت سے تعلق ہوتا ہے۔ آلاتیت عام طور پر صداقت کا اجتماعی نظریہ ہے۔

۵۔ صداقت کا پیشین گوئی والا نظریہ

نتیجیت کے نظریہ صداقت کے جدید بیانات نے اس میں اور ترمیم کی ہے اور اب وہ صداقت کا پیشین گوئی والا نظریہ کہلاتا ہے[لہ]۔ اس نظریے کی رو سے نظریہ صداقت تک پہنچنے کا صحیح طریقہ فکر و کردار کا عام تعلق یا ربط ہے۔ جب کسی عضویت کے عمل کا راستہ مسدود ہو جاتا ہے تو فکر اس مسئلے کو حل کرنا شروع کرتی ہے، اور صداقت ان تصورات کا ایک وظیفہ یا تفاعل ہوتا ہے جو کردار کے مسائل کو تشفی بخش طریقے پر حل کرتے ہیں۔ اس حد تک جیمس اور ڈیوے دونوں کا مرکزی تصور یہاں موجود ہے۔ انھوں نے صداقت کی ماہیت کو دریافت کرنے کا صحیح طریقہ اور صحیح راستہ اختیار کیا تھا۔ لیکن جب انھوں نے یہ بیان کرنے کی کوشش

لہ : اس نظریے کو اختصار لیکن وضاحت کے ساتھ چارلس ڈبلیو مارس نے ایک مضمون میں بیان کیا ہے جس کا عنوان یہ ہے (THE PREDICTION THEORY OF TRUTH) (صداقت کا پیشین گوئی والا نظریہ) یہ رسالہ "مانسٹ" میں شائع ہوا جلد ۳۸، صفحہ ۳۸۶ و مابعد۔ سی آئی اے لیوس کی جدید کتاب (MIND AND THE WORLD ORDER) (ذہن و نظام دنیا) بھی اسی نقطہ خیال سے لکھی گئی ہے۔ دیکھو خصوصاً باب پنجم۔ لیکن میں نے جو توضیح کی ہے۔ اس کی بنا مارس کا مضمون ہے دیکھو پی اے شلپ کی تنقید مارس کے مضمون پر اور مارس کا جواب یہ دونوں مانسٹ کی اسی جلد میں شائع ہوئے ہیں۔

کی کہ صداقت اور کامیابی عمل کے باہمی تعلق کے کیا معنی ہیں تو پھر حیرت میں پڑ کر انھوں نے راہ گم کر دی۔ خصوصاً جیمس، شخصی تشفی اور خارجی موقع کے مطالبات کی تشفی پر زور دینے میں مذبذب نظر آتا ہے، جیسا کہ ڈیوے نے صحیح طور پر بتلایا ہے۔ لیکن یہی الزام ڈیوے کے بعض ان مباحث پر بھی صادق آتا ہے۔ جو اس نے صداقت پر لکھے ہیں۔ مارس کے خیال میں ڈیوے کی تصانیف میں کم از کم بعض اقتباس پائے جاتے ہیں، جن میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ صداقت کو افادیت کی ایک قسم بن جانے میں مشکل ہی سے کچھ باقی رہ گیا ہے: اب مسئلہ صداقت تک ہم پیشین گوئی کے تصور کے ذریعے پہنچیں گے، اور اسی صورت میں ہم اس قابل ہوں گے کہ صداقت و کردار کے باہمی تعلق کا ایک واضح و صاف تصور حاصل کریں اور نتیجیتی نظریے کو ٹھیک طور پر مشکل کریں۔

پیشین گوئی کیا ہے ؟ یہ اس شے کی زبان میں توجیہ ہے جو تجربے کے کسی دائرے میں حاصل ہو سکتی ہے۔ اگر یہ تجربہ جس کے متعلق پیشین گوئی کی گئی ہے ویسا ہی ہو تو پھر یہ پیشین گوئی صحیح ہے۔ صداقتوں سے ہماری مراد وہ پیشین گوئیاں ہیں جن کی تصدیق ہو چکی ہے اور ہم یہ مان لیتے ہیں کہ وہ پیشین گوئیاں جن کی تصدیق نہیں ہوئی یا جن کی تصدیق سلبی طریقے سے ہوئی ہے۔ خطائیں یا اغلاط ہیں۔ اب چونکہ پیشین گوئیاں جن کی تعداد عمل سے پیدا ہوتی ہیں، لہذا تمام صداقتیں بھی ایسے ہی عمل سے پیدا ہوتی ہیں۔ اکثر پیشین گوئیوں کو اپنے تحقق کے لیے ایک عرصہ دراز درکار ہوتا ہے۔ یہ اس زمانے تک زندہ مفروضات کی شکل میں رہتی ہیں جب تک کہ ان کے تحقق یا اثبات کا وقت نہیں آجاتا۔ لیکن پیشین گوئی کے لفظ کو مستقبل ہی کی حد تک محدود کرنا ضروری نہیں۔ ماضی کے متعلق جو بیانات ہوتے ہیں ان سے یہ التزام آتا ہے کہ اگر مکان و زمان کے بعض شرائط پائے جاتے اور ان کا مشاہدہ کرنے والا کوئی ہوتا تو وہی تجربہ حاصل ہوتا جس کی کہ پیشین گوئی کی گئی تھی۔ تیقنات پیشین گوئیوں کے بعد ہوتے ہیں، اس معنی میں کہ وہ اس امر کی

پیشین گوئیاں ہیں کہ دوسری پیش گوئی صحیح ہے یا غلط۔ یہ قول کہ "ارسطو کی وفات ۳۲۲ سنہ ق۔م میں ہوئی" ایک پیشین گوئی ہے۔ جب ایک شخص کہتا ہے کہ اس کو یقین ہے کہ ارسطو اسی سال مرا تو یہ دوسری پیشین گوئی ایک تیقن ہے۔ ابتدائی پیشین گوئی یقین سے غیر محتاج و مستقل ہوتی ہے، لیکن یقین کی صداقت کا انحصار ابتدائی پیشین گوئی کی تصدیق پر ہوتا ہے۔ واقعہ تو یہ ہے کہ ہماری اکثر تصدیقات کا تعلق تیقنات سے ہوتا ہے نہ کہ ابتدائی پیشین گوئیوں سے۔ یہ اس امر سے لازم آتا ہے کہ ایک یقین پر دوسرا دوسرا یقین مبنی ہو اور نظری طور پر یہ ممکن ہے کہ تیقنات کا ایک سلسلہ ہو جن سے ہر ایک کا انحصار دوسرے پر ہو اور سب سے پہلے یقین کی بنیاد ابتدائی پیشین گوئی پر ہو۔ گو مارس کا یہ بیان نہیں تاہم یہ اس کے نظریے سے ضرور لازم آتا ہے۔

یہاں پہ ایک اہم امتیاز کا قائم کرنا ضروری ہے۔ بعض پیشین گوئیوں کا تعلق براہ راست کردار سے ہوتا ہے، یعنی وہ یا تو کردار کے متعلق ہوتی ہیں یا ان اثرات کے متعلق جو کردار پر پڑتے ہیں۔ دوسری پیشین گوئیوں میں کردار صرف اس حد تک شامل ہوتا ہے کہ یہ اس تجربے کے حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے جس کے متعلق پیش گوئی کی گئی ہے۔ گو ثانی الذکر پیشین گوئیاں اس کی تخصیص کرتی ہیں کہ کسی غایت کے حصول میں کیا کیا جانا چاہیئے، لیکن جہاں تک اس مخصوص پیشین گوئی کی صداقت و کذب کا تعلق ہے کردار پہ اچھے یا بُرے اثرات کا سوال نہیں۔ لہذا "صداقت کا زیادہ عمومی نظریہ جس کی رو سے تمام احکام یا تصدیقات اس شے کے متعلق پیش گوئیاں ہیں جن کی خاص حالات میں توقع کی جا سکتی ہے، متوقع تجربات و نیز کردار پر متوقعہ اثرات دونوں کے متعلق صحیح ہوتا ہے۔ صداقت کے مباحث کے لیے پیشین گوئی،" "افادیت" یا "تشفی بخش عمل" سے زیادہ بنیادی قاطیغوریہ ہے۔ اس نظریے کی رو سے کوئی شے پیشین گوئی کی صداقت و کذب سے متعلق نہیں سمجھی جا سکتی جس کی پیشین گوئی نہ کی گئی ہو۔" (مارس)

اس طرح صداقت کا نتیجیتی نظریہ پیشین گوئی والے نظریے میں مبدل ہو سکتا ہے اور کسی پیشین گوئی کے نتائج کو اس قدر وسیع کیا جا سکتا ہے کہ ان میں وہ اثرات جو کردار پہ پڑتے ہیں نیز آئندہ کے تجربات دونوں شامل کیے جا سکتے ہیں اور ساتھ ساتھ ان کو ان مخصوص نتائج کی حد تک محدود کیا جا سکتا ہے جو کسی مخصوص پیشین گوئی سے صادر ہوتے ہیں یہ نتیجیتی نظریۂ صداقت کی قوی ترین صورت نظر آتی ہے گو یہ ابھی ڈھل رہی ہے، اور نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی انتہائی شکل کیا ہو گی۔ علاوہ ازیں یہ سوال بھی اٹھایا جا سکتا ہے کہ یہ پیشین گوئی والا نظریہ اپنی کامل صورت اختیار کرنے کے بعد جیمس ڈیوے والے نظریے کے بنیادی اصول کو ترک کرنے کا مطالبہ تو نہ کرے گا۔

باب ۵

مسئلہ بدن و ذہن کا نتیجیتی حل

۱۔ مسئلہ بدن و ذہن کی طرف نتیجیہ کا عام پہلو

زبان میں کوئی فرق و امتیاز اس قدر عمیق نہیں جس قدر کہ وہ فرق یا امتیاز جو ذہن و بدن میں پایا جاتا ہے۔ انسانی فکر کے آغاز ہی سے حکما و فلاسفہ نے ان کے باہمی تعلق کے مسئلے پر طاقت آزمائی کی ہے۔ صدیوں تک ہر زمانے میں فحول فلاسفہ نے ذہن و بدن کو اساسی قاطیغوریے قرار دیے جن کی تحویل کسی اور انتہائی شے میں نہیں کی جاسکتی اور ان دنوں بھی، جیسا کہ ہم نے نظریات حقیقیت کے مباحث میں دیکھا، ذہن و بدن کے اعمال کی ثنویت کی تائید نہایت شدت و قابلیت کے ساتھ کی جاسکتی ہے۔ اس خیال کو ولیم براڈن مشہور برطانوی معالج امراض نفسی نے انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کی آخری (۱۴ ویں) اشاعت میں اچھی طرح ادا کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے: "ذہنی فعلیت کی کسی مخصوص صورت اور اس کے بالمقابل عضویاتی متضائف یا دماغی حادثے میں ٹھیک کیا تعلق ہے؟ سرخ رنگ کے ایک ٹکڑے کے بصری ادراک کی خاص مثال لو اور اس پر غور کرو۔ اس تجربے کا عضویاتی متضائف ایک قسم کا اصل خلیاتی تغیر ہے جو مُخ قفائی کے ایک خاص حصے میں رونما ہوتا ہے، جس کو بالآخر سالمائی، ذروی و بین ذروی حرکات یا ارتعاشات کے حدود میں بیان

کیا جاتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اس اضافت کی دونوں جانب ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوتی ہیں۔" اس اقتباس میں براؤن ذہنی فعلیت اور بدنی فعلیت کے امتیاز کو بدیہی اور انتہائی سمجھتا ہے، جیسا کہ اس کی آخری سطر سے خصوصیت کے ساتھ ظاہر ہے۔

لیکن نتیجیہ ایسا نہیں سمجھتے۔ وہ ابتدا ہی اس امتیاز کی صداقت کے انکار سے کرتے ہیں۔ گو یہ امتیاز نہایت قدیم ہے اور اب بھی سربرآوردہ علما اس کے قائل ہیں تاہم یہ مغالطہ آمیز ہے۔ بدن و ذہن دو نہیں، بلکہ وہ بنیادی و عمیق طور پر ایک ہیں۔ یہ ہے اس مباحثے کی طرف نتیجیہ کا عام پہلو علاوہ ازیں نتیجیہ کا اصرار ہے کہ بدن و ذہن کو علیحدہ قرار دینے سے فکر انسانی کے لیے نہایت تباہ کن نتائج برآمد ہوئے ہیں۔ کیونکہ اسی امتیاز کی وجہ سے مفکرین کے ایک گروہ نے ذہن کو بالکل نظر انداز کر دیا اور اپنے آپ کو بالکلیہ بدن کے مطالعے کے لیے وقف کر دیا۔ اس کی وجہ سے یکجانبی مادی و میکانکی فلسفہ پیدا ہو گیا۔ اسی گروہ کے ساتھ ساتھ ایک دوسری قسم کا مفکر پیدا ہوا جس نے بدن کو بالکل نظر انداز کر دیا اور ایک جذباتی اور کمزور تصوریت کو ترقی دی۔ ایسی تصوریت غیر نافع اور اپنی تاثیر میں کمزور کرنے والی ہوتی ہے یہ قیاس و گمان و وہم سے کام لیتی ہے، خواب کی ایک دنیا تعمیر کرتی ہے اور اس عالم وجود یا فطرت سے بچ کر جو فلسفی و عامی ہر ایک کو گھیرے ہوئے ہے۔ خواب کی دنیا میں پناہ گزین ہوتی ہے۔ اس طرح بدن و ذہن کی تفریق و امتیاز سے حیات کے مخالف و متضاد فلسفے پیدا ہوئے ہیں جن میں سے ہر ایک یکجانبی اور غلط ہے۔ ان بری راہوں سے بچنے کے لیے ہمیں اس مقدمے ہی کا انکار کر دینا چاہیئے جن پر یہ فلسفے مبنی ہیں۔ تجربے میں بدن و ذہن متحد ہیں۔ اب اس کو کس طرح ثابت کیا جاسکتا ہے؟

۲۔ بدن و ذہن کی وحدت کے متعلق ڈیوے کا نظریہ

ثبوت کے اس سوال کی طرف ڈیوے دو پہلو اختیار کرتا ہے۔ بعض دفعہ وہ بدن و ذہن کی وحدت کو علم متعارف اور اصول بدیہی کی طرح قبول کر لیتا ہے جن کو سوائے اس ثبوت کے کسی اور چیز کی ضرورت نہیں کہ دوسرا نظریہ جو بدن و ذہن کو بالکل مختلف و جدا سمجھتا ہے۔ اس کے نتائج نہایت غیر عملی اور تباہ کن ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر یہ نظریہ کہ بدن و ذہن غیر منفک طور پر ایک ہیں بہت زیادہ عملی ہے، اور مفکر کو ان تمام پھندوں اور داموں سے محفوظ رہنے میں مدد دیتا ہے جو ان دو میں امتیاز و تفریق قائم کرنے سے پیدا ہوتے ہیں لہذا یہ عملی امور ہی وہ کافی ثبوت ہیں جن کی اس نظریے کو ضرورت ہے۔

تاہم ڈیوے اس معاملے کو یہیں پر چھوڑ دینے پر اکتفا نہیں کرتا وہ اس نظریۂ وحدت کی نتیجیتی صورت کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے ایک دلچسپ برہان پیش کرتا ہے۔ اس برہان کے دو قدم ہیں۔ اولاً یہ کہ اس مسئلے پر بحث کرنے کے لیے ہمارا طریقہ تکوینی ہونا چاہیئے۔ ہم بدنی و ذہنی وحدت سے شروع کر کے اس کی تحلیل کے ذریعے مسئلے کو حل نہیں کر سکتے، ہمیں اس وحدت کو نشو و نما کا ایک عمل سمجھنا چاہیئے جو بچے میں ایک ہے تو نوجوان میں دوسرا تندرست بالغ العمر میں اور ہے تو مرد ضعیف میں اور اس عمل کو اجتماعی سمجھا جانا چاہیے اور جانوروں اور انسانوں اور پودوں اور جانوروں میں مسلسل۔ یہ بالکلیہ تکوینی یا ارتقائی نقطہ نظر مسئلہ بدن و ذہن کے نتیجیتی حل کے لیے نہایت اساسی چیز ہے۔
ثانیاً ڈیوے اصرار کے ساتھ بتلاتا ہے کہ اس نشو و نما کے عمل کے مختلف مدارج ہوتے ہیں اور مسئلہ بدن و ذہن کا سمجھنا ان مدارج میں امتیاز قائم کرنے پر منحصر ہے۔ گو بدن و ذہن میں کوئی حقیقی امتیاز نہیں پایا جاتا لیکن اس عمل کے ارتقا میں جو ان کی وحدت ہے مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ یہ مدارج کیا ہیں؟ نتیجیہ کے لیے یہ نہایت

اہم سوال ہے۔

ادنیٰ ترین درجہ جس کا ڈیوے امتیاز کرتا ہے نفسی طبیعی عضویت کا ہے۔ اس کی نمائندگی نباتات سے ہوتی ہے، جن کی خصوصیت عامّہ وہ عضوی فعلیت ہے جس کو احتیاج، مطالبہ و تشفی کے الفاظ سے ادا کیا جا سکتا ہے۔ یہ خط کشیدہ الفاظ بالکل حیاتیاتی معنی میں استعمال ہوئے ہیں۔ احتیاج کے معنی "توانائی کا وہ تناؤ ہے جس کی وجہ سے بدن غیر قائم توازن کی حالت میں ہوتا ہے۔" مطالبے سے مراد "وہ حرکات ہیں جو اطراف کے اجسام میں ایسا تغیر پیدا کرتی ہیں کہ ان کا بدن پر اثر ہوتا ہے اور پھر اس کا مخصوص عملی توازن پیدا ہو جاتا ہے۔" تشفی "اس توازن کا حاصل کر لینا ہے جو نتیجہ ہے ماحول کے ان تغیرات کا جو عضویت کے عملی مطالبات کے تعامل کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔" نفسی طبیعی کے یہ معنی ہیں کہ "طبیعی فعلیت نے مزید خواص حاصل کر لیے ہیں، جن میں وہ قابلیت بھی ہے جس کی وجہ سے اطراف کے وسائط سے احتیاجات کو ایک خاص قسم کی عملی تائید حاصل ہوتی ہے۔" بدنی ذہنی وحدت کے اس ادنیٰ ترین درجے میں ہمیں توانائیوں کی عضویت حاصل ہوتی ہے۔ "ہم نہیں جانتے کہ اس عضویت کا مبداء کیا ہے، لیکن ہمیں اس کو ایک انتہائی تجربی واقعے کے طور پر تسلیم کر لینا پڑتا ہے۔ یہ بعض حادثات کی قابل شناخت صفت ہے۔ اس واقعے کو "ایک خاص قوت یا وجود کا ثبوت قرار دینا، جس کو حیات یا روح کہتے ہیں۔" ایک مغالطہ آمیز توجیہ کا اختیار کرنا ہے۔ ہمیں صرف ایک واقعے کو تسلیم کرنا پڑتا ہے جس کو بہترین الفاظ میں نفسی طبیعی عضویت کہا جا سکتا ہے طالب علم کو اس بات کا خیال رکھنا چاہیئے کہ یہ حد نفسی طبیعی عضویت کا ایک مخصوص و اصطلاحی استعمال ہے جس کو وہ تمام فلسفی جو اس جملے کا استعمال کرتے ہیں قبول نہیں کریں گے۔

کسی قدر بلند تر درجہ اس وقت پیدا ہوتا ہے، جب کسی مخصوص عضوی فعلیت

کے حصص کموٹہ کی ماہیت ہی کچھ ایسی ہوتی ہے کہ وہ اس مخصوص فعلیت کی مداومت کا باعث ہوتے ہیں۔" ڈیوے اس درجے کو حسیّت کہتا ہے۔ اس کی اساس 'نباتی زندگی' میں ملتی ہے، لیکن اس کا پوری طرح تحقق اسوقت تک نہیں ہوتا جب تک کہ حیوانات کا ارتقا' نہیں ہوتا جو نقل و حرکت اور فاصلے پر عمل کرنے کی قوت سے متصف ہوتے ہیں۔ نفسی بدنی وحدت کے ارتقا کے اس درجے پر "جوابات یا ردِّ عمل" میں تمیز پیدا ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے بعض مقاصد کو قبول کر لیا جاتا ہے اور بعض کو رد کر دیا جاتا ہے۔ یہی تمیز حسیّت ہے۔

اس کے بعد احساس کا درجہ آتا ہے، اس کی وجہ عضویت کے 'جوابات' کا اس حد تک مرکب و پیچیدہ ہو جانا ہے کہ دور دراز فاصلے اور زمانۂ مستقبل میں ہونے والی چیزوں کا بھی جواب دیا جاتا ہے کیونکہ اب عضویت کی فعلیتیں" بالکل ممیز اقسام کی ہوتی ہیں۔ معتدد[1] متمم[2] یا باصطلاتِ دیگر متربص[3] و تکمیل[4]۔ یہی وہ مخصوص تناؤ پیدا کرتے ہیں جس کو ڈیوے احساس کہتا ہے۔ ایک مرتبہ جب احساس پیدا ہو جاتا ہے تو وہ" لامتناہی امتیازات کو حاصل کرنے اور برداشت کرنے کے قابل ہو جاتا ہے جو حیوانات کہ زیادہ مرکب اور چالاک ہوتے ہیں وہ اس قسم کے متنوع احساسات رکھتے ہیں، لیکن ان کا انھیں وقوف نہیں ہوتا۔

ذہن وہ دوسرا درجہ ہے جس تک بدنی ذہنی وحدت پہنچتی ہے۔ یہ اس وقت ظہور پذیر ہوتا ہے جب ایک ایسی مخلوق جو احساس سے پوری طرح متصف ہوتی ہے" دوسری زندہ مخلوقات کے ساتھ وہ مرتب تعامل قائم کرتی ہے جس کو زبان یا اعلام کہا جاتا ہے۔ اس طرح ذہن ابتدا ہی سے اجتماعی واقع ہوا ہے۔ اس درجے میں آکر احساسات میں معنی

[1] (PREPARATORY)

[2] (FULFILLING)

[3] (ANTICIPATORY)

[4] (CONSUMMATORY)

پیدا ہو جاتے ہیں۔" ان کے کچھ معنی ہوتے ہیں، ان کو نام دیے جاتے ہیں، جیسے آلام، لذات، بو، رنگ، آواز، لہجہ، ذائقہ و دیگر صفات حسیّہ، اور ان کو اشیار کی حقیقی صفات کے طور پر خارجیت بخشی جاتی ہے۔ تاہم یہ خارجی فطرت کو نفسیات میں تحویل کر دینا نہیں ہے۔ یہ صفات اشیار میں ہمہ وقت اسی قدر ہیں جس قدر کہ عضویتوں میں جب ذہن ظہور پذیر ہوتا ہے تو وہ طبیعی و نفسی وجود کی وحدت کی حیثیت سے پیدا ہوتا ہے۔ ذہن محض نفسی و انفرادی روح کی حیثیت سے نہیں پیدا ہوتا بلکہ بدنی و نفسی اجزا کی وحدت کی حیثیت سے جو بالکلیہ اجتماعی ہیں۔ ذہن ایک "محرک چشمہ ہے" ایک دائمی تغیر، جو پھر بھی محور جہت تعلقات و ائتلافات رکھتا ہے اور ادخال، شبہات و نتائج بھی[1]۔

ڈیوے آگے چل کر نفس[2] کو ذہن سے ممیز کرتا ہے۔ نفس ایک غیر فطری وجود نہیں اور نہ ہی یہ ہر ایک میں پایا جاتا ہے۔ "بعض اجسام ممتاز طور پر نفس رکھتے ہیں جس طرح کہ بعض ممتاز طور پر خوشبو، رنگ، صلابت.... کسی خاص شخص کے متعلق زور دے کر یہ کہنا کہ وہ نفس رکھتا ہے یا اس میں عظیم الشان نفس پایا جاتا ہے محض ایک قضیۂ مسلمہ کا بیان کرنا نہیں جو تمام افرادِ انسانی پر قابلِ اطلاق ہو۔ اسی طرح بعض نفوس ارواح ہوتے ہیں لیکن سب نہیں۔ جب وہ عضویت جس کو نفس کہا جاتا ہے آزاد، متحرک، موثر ہوتی ہے، نیز ابتدائی انتہائی بھی، تو اس کو روح SPIRIT کہتے ہیں۔" لیکن ڈیوے

[1] : اس آخری بیان کا مقابلہ اس چیز سے کرو جو براڈن نے اوپر کہی ہے صفحہ ۲۲۱ اور اس سے جو لیوس نے کہی ہے صفحہ ۱۲۱۔ ڈیوے کے نظریے کی توضیح میں جو ادھر اقتباسات نقل کیے گئے ہیں وہ اس کی کتاب EXPERIENCE AND NATURE (تجربہ و فطرت) سے لیے گئے ہیں، نیز وہ اقتباسات بھی جو آگے نقل کیے جائیں گے دیکھو باب ۷، ۸۔ ان کا استعمال اوپن کورٹ پبلشنگ کمپنی کی اجازت سے کیا گیا ہے۔

[2] (SOUL)

اس امر سے خوف زدہ ہے کہ نفس، حیات اور روح جیسے الفاظ پر صنیات کی کچھ ایسی ترجمی ہے کہ یہ سائنٹفک ہرگز نہیں بن سکتے۔ بہر حال اس کا خیال ہے کہ جن حقائق کو یہ تعبیر کرتے ہیں وہ انتہائی واقعات ہیں ڈیوے شعور کو بھی ذہن سے ممیز کرتا ہے ہر درجے پر ایک شعور ہوتا ہے۔ نفسی طبیعی عضویتوں کے درجے پر شعور" تمام حقیقی بدیہی کیفی اختلافات کا مجموعہ ہے۔" ذہن بالعموم تمام معنی کا مترادف ہے لیکن شعور وہ معانی ہیں جن کا ہمیں کسی لحظہ وقوف ہوتا ہے، اس طرح ذہن کا دائرہ شعور سے بہت زیادہ وسیع ہے :

اس طرح ڈیوے متحدہ نفسی بدنی وجود کی ماہیت کا ایک بالکل حیاتیاتی نظریہ پیش کرتا ہے۔ یہ امر کہ اس کا یہ نظریہ نفس کے ماورائی تصور سے کس قدر بعید ہے۔ مندرجہ ذیل بیان سے خصوصیت کے ساتھ واضح ہو جائے گا :" ہر ذہن جس سے ہم تجربی طور پر واقف ہیں کسی عضویت پذیر بدن ہی کے تعلق سے پایا جاتا ہے۔ اس قسم کا ہر بدن ایک فطری واسطے میں موجود ہوتا ہے جس کے ساتھ وہ ایک مناسب تعلق رکھتا ہے : نباتات ہوا، پانی، آفتاب کے ساتھ اور حیوانات ان چیزوں اور نباتات کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ ایسے تعلقات کے بغیر حیوانات فنا ہو جاتے ہیں؛ خالص ترین ذہن بھی ان کے بغیر باقی نہیں رہ سکتا" (صفحہ ۲۷۷) اور نہ ہی اس نظریے میں ملائک یا کسی اعلیٰ ہستیوں کی طرف اشارہ ملتا ہے جو ارتقاء کے آئندہ مدارج میں بروز کریں گے، جیسا کہ الگزینڈر ان ملائک کا ذکر اپنے نظریے میں کرتا ہے جس کا اوپر بیان ہوا تبجیت کا یہ ایک اہم اعتقاد ہے کہ اعلیٰ ترین قسم کی انسانی عضویتیں ارتقائی عمل کا اوجِ کمال ہیں۔ ایسی انسانی عضویتیں نفسی بدنی وحدتیں ہیں اور ان ہی میں کی اعلیٰ ترین کو ارواح کہا جا سکتا ہے۔ ورڈس ورتھ نے لکھا تھا کہ :۔

"روح جو ہمارے ساتھ پیدا ہوتی ہے جو ہماری زندگی کا گویا ستارہ ہے۔
کسی اور جگہ سے طلوع ہوتی ہے،

اور دور سے آئی ہے،
محض نسیان اور عریانی مطلق ہمارا مبداء نہیں،
بلکہ نور کے بادلوں کے ساتھ خدا کے ہاں سے ہم آئے ہیں جو ہمارا
مبدائے ماوری ہے"

یہ ایک خوب صورت نظم ہے لیکن ڈیوے کی قسم کے فلسفی کے لیے یہ محض خرافات ہے، لیکن جیمس اور شلر ورڈس ورتھ کے اس تصور کے ساتھ شاید زیادہ موافقت کریں گے۔

۳۔ بوڈ کا غایتی نظریہ

بائڈ ایچ بوڈ نے، جو ڈیوے کا ایک شاگرد ہے، اپنے ایک مضمون میں جس کا عنوان شعور اور نفسیات ہے" (CONSCIOUSNESS AND PSYCHOLOGY) اور جو (GREATIVE INTELLIGENCE) (عقل تخلیقی) میں شائع ہوا ہے، بدن و ذہن کے مسئلے سے تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے۔ وہ یہاں ڈیوے کے نظریے ہی کی مانند ایک نظریہ پیش کرتا ہے، لیکن اس مسئلے تک اس اساسی امتیاز کی راہ سے پہنچتا ہے جو نفسیات میں شعور کے مرکز اور حاشیے" کے درمیان قائم کیا جاتا ہے۔ بوڈ کے خیال میں یہ امتیاز سارے شعور میں کسی حد تک ضرور پایا جاتا ہے، لیکن اس کی روایتی توجیہات سب کی سب مغالطہ آمیز ہیں۔ ہمیں کسی تجربے (مثلاً کسی بھولے ہوئے نام کے یاد کرنے کی کوشش) کے حاشیے سے تعلق رکھنے والی کیفیت کو اس تجربے کے تفاعل یا وظیفے کی طرف محض ایک اشارہ سمجھنا چاہیئے جو کسی مزید تجربے کی گویا ایک تلویح ہے۔ بالفاظ دیگر ہر تجربے کی نوعیت دوگونہ ہوتی ہے۔ وہ ایک کام کا تعین کرتا ہے" اور ایک' راستہ بتلاتا ہے"۔ لہذا تجربے میں مرکزی اور حاشیے سے تعلق رکھنے والی اشیاء کے درمیان حقیقی امتیاز فعلی ہے نہ کہ سکونی۔ عقل محض' اس قابلیت کا نام ہے جو کردار میں ممکنہ

نتائج کا خیال رکھ کر ترمیم کرتی ہے" وہ فعلی وحدت جس میں یہ قابلیت پائی جاتی ہے۔ ذہن نہیں اور نہ بدن ہے بلکہ ان دونوں کی مکمل وحدت۔

اس بیان کو واضح کرنے کے لیے بوڈ استرے کی مثال کا استعمال کرتا ہے۔ "اگر کسی استرے کی دھار تیز نظر آئے تو اس کے ساتھ ساتھ ایک گویا ابتدائی جواب بھی ہوتا ہے اگر یہی ابتدائی جواب فعل ظاہر ہو جائے تو وہ کاٹنے کا فعل ہو گا۔ لیکن یہ ظاہری فعل رکا رہتا ہے اور اس طرح استرے کی دھار کے تیز ہونے کا ادراک پیدا ہوتا ہے۔ ظاہری جواب کے رکے رہنے کی وجہ سے ایک نئی قسم کا تہیج پیدا ہوتا ہے۔ جو یہ تعبیر کرتا ہے کہ صفت کاٹنے کی ہے یا شے کے آئندہ وقوع پذیر ہونے والے فعل کی بالکل یہی چیز تمام مدرکہ اشیاء کے متعلق بنتی ہے۔ یہ وہ تہیجات ہیں جو عضویت کو ان نتائج کی طرف رہبری کرتے ہیں جو ابھی حقیقی نہیں ہوتے بلکہ آئندہ حقیقی بن سکتے ہیں۔ جب کبھی ایک ممکنہ نتیجہ کسی عضویہ کے لیے تہیج بن جاتا ہے تو یہی عضویہ ایک بدنی ذہنی وحدت ہوتا ہے۔ شعور کی جو شے تشکیل کرتی ہے" وہ مستقبل کا ضبط ہے جو حال بن گیا ہے" اور شعور سے بدن خارج نہیں بلکہ یہ دونوں ایک ہی متحدہ کل ہیں۔ یہ نظریہ ڈیوے کے نقطۂ نظر کے بالکل مطابق ہے اور اسی کی ایک حیثیت کو نمایاں کرتا ہے۔

۴۔ نتیجیہ کے نظریہ بدن و ذہن کے چند فروعات

اب ہم فلسفے کے چند اساسی مسائل پر اس نظریے کے اطلاقات کے متعلق غور کریں گے جس کی ہم نے اوپر توضیح کی، ان مسائل کے جوابات کا تعین اس عام نظریے سے ہوتا ہے۔

(۱) اختیار کا مسئلہ:۔ اگر نتیجیہ کا بدن و ذہن مان لیا جائے تو کسی خاص موقع پر عمل کرنے میں انسان کے آزادی ارادہ کی قابلیت کے متعلق کیا رائے قائم ہوتی ہے؟

کیا انسانی آزادی حقیقی شے ہے یا محض التباس؟ اگر حقیقی ہے تو کیا یہ انفرادی ہے یا اجتماعی؟ اخلاقیات و مذہب میں یہ نہایت اہم و انتہائی سوالات ہیں اور نتیجیہ کا ان کی طرف جو پہلو ہے اس کی بنا پر ان کے بدن و ذہن کی وحدت کا عام حیاتیاتی نظریہ ہے۔

انسان کو حقیقی طور پر آزاد ہونے کے لیے تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ پہلی مطلق لابدی شرط تو یہ ہے کہ اس کے خارجی اعمال کے ارتکاب میں مداخلت نہ کی جائے اور کوئی مزاحمت نہ ہو۔ لیکن مزاحمت سے آزادی محض صوری آزادی ہے۔ انسان کو ان قوتوں پر بھی قابو ہونا چاہیے جو مقاصد کی تکمیل و خواہشات کی تشفی کے لیے ضروری ہیں: تاہم خواہش کی تشفی اور آئندہ مقاصد کے حصول کی آزادی ایک حد تک تو ان ہستیوں کے لیے ہی ممکن ہے جو حسیت و احساس کے درجوں میں ہیں۔ حقیقی آزادی میں یہ دونوں شرائط داخل ہیں، نیز عضویہ ایک ایسا مکمل نظام عصبی بھی رکھتا ہے جو بعید اور دور رس غایات کے انتخاب کے لیے ابتدا کرنے اور سوچنے کی قوتوں کو ممکن بناتا ہے۔ صرف افراد انسانی میں اس قسم کی آزادی ہوتی ہے اور انسانوں میں اس کے مختلف درجے ہیں۔ جن افراد کے نفس ہوتے ہیں وہ ان افراد کی بہ نسبت، جو اس قسم کی لطیف عضویت کے مالک نہیں جو نفوس کے لیے ضروری ہے، زیادہ آزاد ہوتے ہیں' اور جن میں ارواح ہوتی ہیں۔ ان میں یہ آزادی اور زیادہ ہوتی ہے۔ تاہم یہ انسانی آزادی عالم فطرت کی وجہ سے محدود ہو جاتی ہے۔ ڈیوے اس کو بڑی خوبی کے ساتھ ادا کرتا ہے: "جس ذہن نے کہ اپنے تجربے کے لیے کشادہ کر رکھا ہے اور جو تعلیم و تادیب کی وجہ سے پختہ ہو گیا ہے وہ جانتا ہے کہ اس کی خواہشات و اذعانات، خواہ وہ کردار کے دائرے میں ہو یا علم کے، کائنات کے انتہائی مقیاسات نہیں، لہذا یہ بالآخر فانی و سریع الزوال ہیں۔ لیکن وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اس کا یہ عہد شباب والا قوت و کمال کا اختیار بھی تو ایک خواب نہیں جو بالکل بھلا دیے جانے کے قابل ہو.... جب ہم نے اپنی فکر کو پوری طرح استعمال کر لیا اور اپنی حقیر قوت کو اشیاء کے متحرک و غیر متوازن

میں خرچ کیا تو ہمیں یہ معلوم ہوا کہ گو کائنات ہمیں قتل کرتی ہے تاہم اس پر ہم اعتماد کر سکتے ہیں کیونکہ ہماری قسمت وہی ہے جو ہر اچھی چیز کی ہے جو اس کائنات میں اپنا وجود رکھتی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ اس قسم کی فکر و کوشش بہتر چیزوں کے منصۂ شہود پر آنے کی ایک شرط ہے۔ جہاں تک ہمارا تعلق ہے یہی ایک شرط ہے کیونکہ صرف یہی ہمارے حیطۂ قدرت میں ہے[۱]:

اس سے یہ لازم آتا ہے کہ حقیقی آزادی اجتماعی چیز ہے۔ انسانی اشتراک ہی سے اعلیٰ ترین انسانی کمالات کا تحقق ہوتا ہے۔ چونکہ ذہن ابتدا ہی سے مدنی الطبع واقع ہوا ہے۔ لہذا آزادی اجتماعی و معاشرتی چیز ہے۔ ہم ان ہی اجتماعی نظامات میں آزادی کے اعلیٰ ترین درجے کا تحقق پاتے ہیں جہاں ہر قسم کا تخلیقی کام ہو سکتا ہے۔ اسی وقت انسان اعلیٰ کمال حاصل کر سکتا ہے۔ جب وہ اپنے بنی نوع کے ساتھ دنیا کو بہتر بنانے کے لیے کام کرے، اور اسی قسم کے کام میں وہ اپنی آزادی کا جہاں تک ممکن ہو سکے پوری طرح تحقیق کرتا ہے۔ فلسفے کے افادات میں سے ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ وہ ہمیں یہ سکھاتا ہے کہ ہمارے مشترکہ حاجات اور نصب العینوں کا تحقیق اشتراک و معاونت باہمی کی وجہ سے ہو سکتا ہے۔ جسٹس ہومس کے الفاظ ہیں جن کو ڈیوے پسندیدگی کے ساتھ نقل کرتا ہے: "فلسفہ محرکات فراہم نہیں کرتا۔ لیکن وہ افراد انسانی کو بتلاتا ہے کہ وہ اس کام کے کرنے کے لیے جس کو وہ کرنا ہی چاہتے ہیں بے وقوف نہیں۔ یہ ہماری ان امیدوں کے لیے جن پر ہمارا سارا انحصار ہوتا ہے، فکر انسانی کا وسیع ترین منظر کھول دیتا ہے، اور موسیقی کے اس تار کو چھیڑ دیتا ہے۔ جس کی آواز دیار نامعلوم سے آتی ہے":

(ب) بقائے روح: بدنی نفسی وحدت کے اس نظریے کی رو سے نتیجیہ کا خیال بقائے

۱: دیکھو ڈیوے کی محولہ بالا کتاب صفحہ ۴۲۰۔

روح کے متعلق کیا ہو سکتا ہے؟ ہم دیکھتے ہیں کہ ڈیوے ان اقدار کے تحفظ کے متعلق اپنے یقین کا اظہار کرتا ہے جن کا ہم اپنی کوشش سے تحقق کرتے ہیں۔ اتنی بات تو اس کے اس بیان سے لازم آتی ہے کہ "گو کائنات ہمیں قتل کرتی ہے تاہم اس پر ہم اعتماد کر سکتے ہیں کیونکہ ہماری قیمت وہی ہے جو ہر اچھی چیز کی ہے جس کا وجود پایا جاتا ہے" اس طرح اس قسم کے اجتماعی یا تمدنی بقا یا بقائے اثرات پر یقین کیا جا سکتا ہے۔ بنی نوع انسان جو بھی تغیرات پیدا کرتی ہے۔ ان کا فطرت پر دائمی نشان باقی رہتا ہے۔ وجود کل بغیر ان تغیرات کے وہ نہیں ہوتا جو وہ ہے۔ لہذا جتنے زیادہ اقدار کا ہم تحقق کریں گے، جس قدر زیادہ اصلاحات کا آغاز کریں گے اور انھیں تکمیل کو پہنچائیں گے، اسی قدر ہم وجود کے معنی کی زیادہ خدمت کر سکیں گے۔ لیکن اس نظریے کی رو سے بقائے شخصی ناممکن ہے۔ اجسام سے علیحدہ ہو کر خالص ذہنوں کا وجود نہیں۔ جس طرح حیوان مرتا ہے اس طرح انسان بھی مرتا ہے، اس کو بقا کی کوئی امید نہیں کیونکہ "تمام چیزوں کے خلل پذیر ہونے کے بعد کوئی زندہ ارادہ باقی نہیں ہو سکتا"

ماورائیت کی تمام صورتوں کی طرف سے منہ پھیر لینے اور اپنے ذہن نفس اور روح کے نظریے کو حیاتیاتی اساس پر قائم کرنے کی وجہ سے نتیجیت کے ہاں ان ارواح علویہ کی بستی اور نفوس ابدیہ کے مسکن کے لیے کوئی جگہ نہیں جس کا معمار و صناع خدا ہے۔ اور نہ ہی اس کے پاس اس 'بلندی' پر ایمان لانے کا کوئی موقع ہے، جو نہایت بلند ہے، جس کو ٹلنی سن نے اپنی ایک نظم میں (BY AN EVOLUTIONIST) نہایت حسن و خوبی کے ساتھ ادا کیا ہے۔

"میں ضعیفی کی برف زدہ چوٹیوں پر چڑھا اور میں نے ماضی کے میدان پر ایک نظر ڈالی
جہاں اکثر اپنے جسم کے ساتھ ایک ادنیٰ خواہش کے دلدل میں پھنس چکا ہوں لیکن
اب میں کسی جانور کے پکارنے کی آواز نہیں سنتا! آخر کار انسان خاموش ہو جاتا ہے۔
جب وہ اپنی زندگی کی بلندیوں پر کھڑا ہوتا ہے اور اس کی نظر کے سامنے وہ بلندی
ہوتی ہے جو بہت زیادہ رفیع و منیف ہوتی ہے"

صاف ظاہر ہے کہ ٹنی سن یہاں شخصی بقا کا ذکر کر رہا ہے اور نتیجیت کی ارتقائیت شخصی بقا کے یقین کے بالکل معارض ہے، جس طرح کہ وہ روح کے اس وجود سابق کے یقین کے ہی خلاف ہے جس کو ورڈس ورتھ نے اپنے نفیس اشعار میں ادا کیا ہے اور جو اوپر نقل کیے گئے۔ روح کے ان دونوں تصوّرات کا ترک کرنا نتیجیت کے نفسی بدنی وحدت والے نظریے کے عملی نتائج میں سے ایک نتیجہ ہے۔

ولیم جیمس اور اس کے بعض نتیجیت کے ماننے والے تلامذہ، جو آلاتیہ کی بہ نسبت مذہب کے زیادہ دوست ہیں، اس نظریۂ وحدت کے ماننے سے انکار کرتے ہیں۔ جیمس نے اپنے مشہور خطبے میں جو (INGERSOLL LECTURE ON IMMORTALITY) کے عنوان سے مشہور ہے (بقا پر انگرسول لکچر) بدن و ذہن کے تعلق کے "انفاذ" والے نظریے کی حمایت کی ہے۔ اس نظریے کی رو سے بدن ذہن کا محض ایک آلہ ہے اور ذہن بغیر معدوم ہونے کے تعلق کے "انفاذ" والے نظریے کی حمایت کی ہے۔ اس نظریے کی رو سے بدن ذہن کا محض ایک آلہ ہے اور ذہن بغیر معدوم ہونے کے اس آلے سے نجات حاصل کر سکتا ہے وہ کسی "علوی" یا اور دوسرے قسم کے بدن کو اپنے اظہار و نمود کے لیے حاصل کر سکتا ہے۔ جیمس کا یہ عقیدہ اس دلچسپ خط میں نہایت خوبی کے ساتھ ادا کیا گیا ہے جو اس نے اپنی بہن کو لکھا تھا جو بستر مرگ پر تھی۔ اس میں اس نے لکھا تھا کہ تمہاری روح اپنے بدن سے رہا ہونے کے بعد اپنے کو ظاہر کرنے کے زیادہ قابل ہوگی[1] لیکن ڈیوی کے تلامذہ کے لیے یہ یقین ہمارے اس حیاتیاتی علم کے خلاف ہے جو نباتات سے انسان تک ایک تسلسل پاتا ہے اور ذہن و بدن کو غیر منفک طور پر وابستہ سمجھتا ہے۔

---

[1]: دیکھو مکاتیب ولیم جیمس (LETTERS OF WILLIAM JAMES) جلد اول صفحہ ۳۰۔

باب ۶

نتیجیت کا نظریۂ قدر

نتیجیت کا عام نظریۂ قدر

صفحاتِ بالا میں جو توضیح پیش کی گئی اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نتیجیت کو نظریۂ قدر سے عام طور پر نہایت دلچسپی ہے کہا جا سکتا ہے کہ تمام نتیجیہ کا اس معاملے میں حقیقی اتفاق ہے۔ جب ڈیوی معنی یا قیمت کو صداقت سے ممیز کرتا ہے اور معنی کو وسیع تر قاطیغوریہ قرار دیتا ہے تو اس سے نظریۂ قدر کے طرف اس کا میلان ظاہر ہوتا ہے اور جب اسے ڈبلیو مور قیمت صداقت کو محض ایک قسم کی قیمت سمجھتا ہے تو وہ بھی اسی میلان کا اظہار کر رہا ہے۔ جیمس کے الفاظ میں: صداقت خیر کی ایک نوع یا قسم ہے، وہ (جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے) خیر سے ایک جدا قاطیغوریہ نہیں جو اسی درجے کا ہو۔" نتیجیت کی تعریف ہی تقریباً یہ ہو سکتی ہے کہ وہ ایک فلسفہ ہے جو مسئلہ قدر کو فلسفے کا بنیادی مسئلہ قرار دیتا ہے۔

نتیجیہ میں نہ صرف عام طور پر اس امر پر اتفاق ہے کہ قیمت فلسفے کا مرکزی مسئلہ ہے، بلکہ قیمت کی ایک عام تعریف بھی ایسی پیش کی جاتی ہے۔ جس کو سارے نتیجیہ قبول کرتے ہیں۔ یہ تعریف نتیجیت کی تاریخ میں ابتدا ہی میں وضع کی گئی اور اس کو نتیجیت کا ایک اہم اعتقاد قرار دیا جا سکتا ہے جب جیمس نے اپنی کتاب THE WILL TO BELIEVE (ارادۂ ایقان)

کے کسی مضمون میں کہا کہ "خیر کی ماہیت محض مطالبے کی تشفی ہے" تو اس نے خیر کی ایک تعریف مشکل کی جس پر اس کا ایک عرصۂ دراز تک یقین تھا اور جو اس کتاب "اصولِ نفسیات PRINCIPLES OF PSYCHOLOGY" میں مندرج ہے۔ شلر نے اس اصول کو لیا اور یہ اس کی انسیت کا سنگِ گوشہ قرار پایا۔ اپنی ایک ابتدائی تصنیف میں وہ لکھتا ہے: "خیر و شر (اپنے وسیع و ابتدائی معنی میں) کسی مقصد کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

خیر وہ ہے جو کسی مقصد کی طرف مودی ہوتا ہے اور شر وہ جو اس کے مخالف و معارض ہوتا ہے[۱]"

یونیورسٹی آف شکاگو کے گریجویٹ اسکول میں ایچ ڈبلیو اسٹوارٹ نے، جو ڈیوے کی ہدایت و رہبری میں کام کر رہا تھا، ایک مضمون لکھا ہے جس کو تمام آلاتیہ نتیجیت کے نظریۂ قدر کے لیے نہایت اہم قرار دیتے ہیں۔ اس کو ڈیوے نے (STUDIES IN LOGICAL THEORY) میں ۱۹۰۳ء میں شائع کیا اور اس کا عنوان (VALUATION AS A LOGICAL PROCESS) (تثمین بحیثیت ایک منطقی عمل کے) تھا۔ اس اہم مضمون میں یہ مقالہ پیش کیا گیا ہے کہ تمام حصولِ علم یعنی تمام تصدیق و توجہ، کسی قیمت یا غایت کے حصول کے لیے ہوتے ہیں، اور اس لحاظ سے عملِ تصدیق کو اس طرح بیان کیا گیا ہے: "سب سے پہلے احتیاج یا عدمِ کفایت کا احساس ہونا چاہیے، اور بعض دفعہ اس سے قبل جو اس کو کچھ شدید و ناگہانی صدمہ بھی پہنچ سکتا ہے، جو ہماری توجہ کو فوری عمل کی ضرورت کی طرف مبذول کرتا ہے۔ رفتہ رفتہ ضرورت یا احتیاج کا یہ احساس ایک متعین صورت اختیار کرنے لگتا ہے اور بالآخر یہ کسی غایت یا مقصد کی کم و بیش واضح و ممیز، تمثال میں اپنا اظہار کرتا ہے جس کی طرف فاعل خواہش کی وجہ سے کھنچ آتا ہے اور اس میں تھوڑا بہت جذبہ بھی شریک ہو جاتا ہے"۔ یہ وہی ڈیوے کی ابتدائی زمانے

---

[۱]: دیکھو ایف سی ایس شلر کی کتاب (STUDIES IN HUMANISM) صفحہ ۱۵۲۔

کی پیش کردہ تثلیث کردہ "احتیاج، مطالبہ، تشفی" جس کو اوپر زندہ عضویوں کی ادنیٰ ترین صورتوں کے لیے بھی ضروری معیار قرار دیا گیا تھا۔

اس طرح نتیجیہ کے نزدیک قیمت کا تعین اس خواہش یا مطالبے یا احتیاج کی تشفی سے ہوتا ہے جس کو آہگی یا عشب البحر جیسی ادنیٰ ترین عضویتیں ہی محسوس کر سکتی ہیں۔ ہم اب اس امر کا بدرجۂ ادنیٰ استنباط کر سکتے ہیں کہ اگر قیمت کی تشکیل اس قسم کی تشفی سے ہو سکتی ہے تو پھر کسی بھی احتیاج یا خواہش کی تشفی ایک قیمت ہو گی۔ ڈیوے نے نتیجیت کے اس عام نظریۂ قدر کو خوب ادا کیا جب اس نے کہا کہ "کسی بھی قسم کی قیمتیں نادر اور دل فیروز مواقع ہی کی خصوصیات نہیں؛ جب بھی کسی شے کی آؤ بھگت کی جاتی ہے اور اس کا انتظار کیا جاتا ہے، جب بھی کوئی شے نفرت و احتجاج پیدا کرتی ہے تو قیمتیں پیدا ہو جاتی ہیں؛ گو یہ انتظار ایک لحظے ہی کا کیوں نہ ہو اور یہ نفرت کسی دوسری چیز کی طرف نظر ڈالنے ہی سے ظاہر کیوں نہ ہو...... بدیہی قیمتوں کے متعلق، یعنی ان قیمتوں کے متعلق جو وقوع پذیر ہوتی ہے اور جن سے لطف و کیف حاصل کیا جاتا ہے۔ کوئی نظریہ نہیں، وہ صرف وقوع پذیر ہوتی ہیں، ان سے مسرت حاصل کی جاتی ہے؛ اس کے سوا کچھ نہیں: ہم خواہش کی بدیہی تشفی کے ماورا کسی ایسی قیمت تک نہیں جا سکتے اور زیادہ انتہائی ہو۔ لیکن ہم ان بدیہی قیمتوں پر ان کے باہمی تعلق کے نقطۂ نظر سے تنقید کر سکتے ہیں اور ہمیں کرنا بھی چاہیے۔ اسی تنقید کی وجہ سے ہم ایک معیارِ تنقید اختیار کر سکتے ہیں[۱]۔ اب نتیجیہ کے لیے یہ معیار کیا ہے؟

---

[۱]: دیکھو جان ڈیوے کی کتاب "تجربہ و فطرت" (EXPERIENCE AND NATURE) صفحہ ۴۰۰، صفحہ ۴۰۳۔

نظریۂ اصلاحیت

اس معیار کو تلاش کرنے کا مقام نتیجیہ کا نظریۂ اصلاحیت ہے۔ اصلاحیت جس لفظ کا ترجمہ ہے (MELIORISM) وہ ایک لاطینی لفظ (MELIOR) سے ماخوذ ہے جس کے معنی بہتر کے ہیں۔ یہ لفظ دو معنی میں استعمال ہوتا ہے اولاً یہ وہ نظریہ ہے جو قنوطیت و رجائیت کے مخالف ہے اور اس کی رو سے دنیا انسانی کوششوں سے (بشرطیکہ ان کی صحیح طریقے سے رہبری کی جائے) بہتر بنائی جا سکتی ہے۔ ثانیاً یہ وہ نظریہ ہے جس کی رو سے دنیا نہ بالکل بری ہے اور نہ اتنی کامل جتنی کہ یہ ہو سکتی ہے، بلکہ یہ رفتہ رفتہ بہتر کامل ہوتی جا رہی ہے۔ یہی دوسرے معنی ہربرٹ اسپنسر کے ذہن میں تھے جب اس نے اس نظریے کا ذکر کیا کہ زندگی ایسی بن رہی ہے کہ اس سے آیندہ الم کی بہ نسبت لذت زیادہ حاصل ہوگی، لیکن جیمس سلی نے پہلے معنی کو مقبول خاص و عام بنایا۔ چنانچہ اس نے لکھا ہے: "اس سے مراد میں اس عقیدے سے لوں گا جس کا یہ دعویٰ ہے کہ ہم میں نہ صرف شر کو کم کرنے کی قوت پائی جاتی ہے (اس سے تو کسی کو انکار ہی نہیں ہو سکتا) بلکہ ہم میں ایجابی خیر کی مقدار کو زیادہ کرنے کی بھی قابلیت موجود ہے۔" سلی کہتا ہے کہ اس نے یہ لفظ (می لیورزم) جارج الیٹ سے لیا، جس نے کہا تھا: "میں نہیں جانتی کہ میں نے میرے سوا کسی کو می لیورسٹ کا لفظ استعمال کرتے سنا ہے۔"

جیمس نے اس لفظ کو یا تو جارج الیٹ سے لیا یا سلی سے (ثانی الذکر سے لینے کا احتمال زیادہ معلوم ہوتا ہے) اور اس کو ایک خاص نتیجیتی معنی پہنائے۔ جیمس کے خیال میں اصلاحیت

ٹ: دیکھو اسے (VOCABULAIRE DE LA PHILOSOPHIE) (لغات فلسفہ) نسخہ ثانی جلد اول صفحہ ۴۰۵
اسی کتاب سے مذکورۂ بالا اقتباسات وغیرہ لیے گئے ہیں۔

اس امر کو مستلزم ہے کہ دنیا میں رہتے ہیں اور ان کا انسداد اس طرح ہو سکتا ہے کہ انسان ان ہستیوں کے ساتھ اشتراک عمل کرے جو چیزوں کی اصلاح میں دلچسپی رکھتی ہیں۔ ہر رستے کے انسداد اور ہر اس اتصال کی وجہ سے جو اس کثرت و تعدد والی دنیا کے حصوں میں قائم ہوتا ہے یہ دنیا کسی قدر بہتر ہوتی جاتی ہے۔ جیمس نے ان غیر انسانی شرکاء کی فہرست بخصوصیت ترتیب نہیں دی ہے، جو ان کے انسداد میں انسان کے ساتھ اشتراک عمل کرتے ہیں، لیکن اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ ان سے اس کی مراد ایک محدود خدا اور ان صالحین کی ارواح ہے جو اس جہانِ فانی سے گزر چکی ہیں، کیونکہ جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے جیمس بقائے روح کا قائل تھا۔

جیمس کی اصلاحیت سے تثمین کا ایک معیار لازم آتا ہے۔ ہمیں ان بدیہی قیمتوں کی ترتیب اسی لحاظ سے کرنی چاہیے جس لحاظ سے کہ انھوں نے دنیا میں اصلاح کی ہے۔ جن اعمال کے نتائج آخر میں چل کر بہتر نکلتے ہیں وہ دوسرے اعمال سے بہتر ہوتے ہیں، یعنی ان سے تشفی کی زیادہ مقدار حاصل ہوتی ہے اور یہ زیادہ قیمت رکھتے ہیں۔ اس طرح اصلاحیت کو قیمتوں کی تنقید اور ان کو اچھے برے سلسلے میں ترتیب دینے کی طرح استعمال کیا جا سکتا ہے۔

صاف ظاہر ہے کہ جیمس نے قیمتوں کی تنقید کا یہ معیار برطانوی افادیہ سے لیا ہے۔ اخلاقیات کے اس مسلک کی رو سے قیمت کا تعین بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت ہوتا ہے۔ جان اسٹوارٹ مل کا یہی نظریہ تھا اور جیمس نے اپنی کتاب نتیجیت کو جس میں اصلاحیت کا نظریہ پیش کیا گیا ہے۔ مل ہی کے نام سے معنون کیا۔ جب ہم قیمت کی تعریف کو لذتِ حواس سے بدل کر کسی طلب یا ضرورت و احتیاج کی تشفی قرار دیں، یعنی لذتیت کو ترک کر دیں (اس نظریے کو کہ لذت ہی لذت صرف بدیہی قیمت ہے) اور محض لذت کی بجائے احتیاج کی حیاتیاتی تشفی کو رکھیں تو ہمیں قیمت کا کسی قدر مختلف نظریہ حاصل ہوتا ہے۔ لیکن بڑی سی بڑی تعداد کی بڑی سی بڑی مسرت کے اصول کو اس حیاتیاتی نظریے کے مطابق بنایا جا سکتا ہے۔ اب اس معیار کی صورت یہ ہو گی: احتیاجات کی جتنی زیادہ تعداد کی تشفی

ہو گی اسی قدر قیمت کی مقدار زیادہ ہو گی۔ نظریۂ اصلاحیت میں قیمتوں کی تنقید کا یہی اصول شامل ہے۔ تشفی کی کل مقدار کے ازدیاد سے ہم دنیا کو بہتر بنا سکتے ہیں۔

لیکن ایک اور معیار جیمس کی اصلاحیت کے نظریے سے لازم آتا ہے اور اس کا تعلق رخنوں کے انسداد میں اشتراک عمل اور ازدیادِ تشفی کے تصور سے ہے۔ جس حد تک کہ اشتراکِ عمل انفرادی و اجتماعی مسابقت پر غالب ہوتا ہے تشفی کا ازدیاد ہو جاتا ہے اور ہوتا ہے۔ اسی طرح احتیاج وطلب و تشفی ہی کے عمل میں ایک عمیق تر قسم کی احتیاج پیدا ہوتی ہے۔ اور یہ اشتراک عمل کی احتیاج ہے۔ نتیجیہ کے لیے اس احتیاج کی تشفی ایک بے مثل قسم کی تشفی ہے، کیونکہ اسی پر بہت ساری دوسری احتیاجات کا انحصار ہوتا ہے۔ ہم اس احتیاج کو دوسری محض نباتاتی وحیوانی احتیاج سے بالاتر کہہ سکتے ہیں، گو اس امر کی کافی شہادت موجود ہے کہ یہ احتیاج نباتات وحیوانات میں موجود ہے۔ لیکن یہ انسان ہی میں اگر شعور سے متصف ہوتی ہے اور اسی لیے کہا جا سکتا ہے کہ یہ موجودات کے انسانی درجے ہی کے ساتھ مختص ہے۔ انسانی نقطہ نظر سے قیمت کی تنقید اس امر کو فرض کرتی ہے کہ اشتراکِ عمل کی ضرورت یا احتیاج دوسری احتیاجات پر مقدم ہوتی چاہیے۔ حیات انسانی کا پہلا قانون تحفظِ ذات نہیں بلکہ اجتماعی اشتراکِ عمل ہے

اس طرح نتیجیت کے نظریۂ قیمت میں ایک عمیق تضاد و تنازع پایا جاتا ہے۔ بعض دفعہ نتیجیہ کے لیے قیمت سے مراد احتیاج یا خواہش کی فوری تشفی ہوتی ہے لیکن بعض دفعہ اس سے مراد اشتراک عمل کی احتیاج کی تشفی ہوتی ہے۔ نتیجیہ چپکے سے یہ فرض کر لیتے ہیں کہ اشتراکِ عمل کی احتیاج کی تشفی سے دوسری تمام احتیاجات کی تشفی ہو جائے گی۔ ان کے نظریۂ اصلاحیت سے یہ لازم آتا ہے کہ دنیا کے رخنوں کے انسداد میں اشتراکِ عمل کرنے سے تشفی کی کل مقدار میں خود بخود اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ دو طریقوں سے ہو سکتا ہے۔

اولاً، یہ ان ابتدائی احتیاجات کی جو پہلے ہی سے موجود ہیں۔
زیادہ تشفی کر سکتا ہے۔ ثانیاً یہ نئی احتیاجات پیدا کر سکتا ہے اور ان کو متشفی کر سکتا ہے۔
لیکن نتیجیت کی بدقسمتی سے اشتراکِ عمل حقیقی خواہشات کو ترک کرنے کا مطالبہ کرتا ہے۔
لہذا ایک قسم کی قیمت دوسری قسم کی قیمت کو فنا کر سکتی ہے۔

بعد میں نتیجیہ نے جیمس کی 'اصلاحیت' میں ترمیم کی خصوصاً غیر انسانی شرکا کے تعاون کے خیال کو ترک کر دیا گیا۔ دنیا کے بہتر بنانے میں ہمیں صرف انسان ہی کے اشتراکِ عمل پر بھروسا کرنا چاہیے۔ چنانچہ آٹو نے اس خیال کو اس طرح ادا کیا ہے: "خدا کو" بالکل نظر انداز ہی کر دیا جا سکتا ہے" اور "انسان کا دوست صرف انسان ہے" مختصر نتیجیہ کے نزدیک قیمت کا جو نظریہ عام طور پر مقبول ہے وہ اصلاحیت ہے اور وہ اس معنی میں سمجھا جانا چاہیے کہ افراد انسانی دانشمندانہ اشتراکِ عمل سے دنیا کو غیر محدود طور پر بہتر بنانے کی قابلیت رکھتے ہیں اور اصلاح کے اس عمل میں انھیں کسی کی مدد کی احتیاج نہیں۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نتیجیت انسان کی اس عمیق ترین احتیاج کی جو سرمدیت کی تمنّا میں اپنا اظہار کرتی ہے ہرگز تشفی نہیں بخش سکتی۔ فحول فلاسفۂ نتیجیت اس احتیاج کے وجود کا اعتراف کرتے ہیں، لیکن اس کو وہ ایک کمزوری سمجھتے ہیں۔ چنانچہ ڈیوے لکھتا ہے: "ابدیت کی صورت میں؟ یا انسان کی صورت میں؟ میں اول الذکر نصب العین کی جمالیاتی لطافت و حسن سے متاثر ہوتا ہوں، اور کون نہیں ہوتا؟ انسان کی زندگی میں استراحت و آرام کے بھی لمحے ہوتے ہیں بعض لمحے ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں انسان راحت و اطمینان چاہتا ہے اور دنیا کے اس دائمی مطالبے سے کہ اُٹھ اور مصروف کار ہو، نجات چاہتا ہے اور خلوت کا خواہاں ہوتا ہے، اور اس متحرک کائنات کی زندگی جو ذمہ داریاں ہم پر عائد کرتی ہے ناقابلِ برداشت معلوم ہوتی ہیں۔ ہم خواب ابدی کے خیال پر منصفانہ طور پر غور کرتے ہیں[ك] ماورائیہ کے نقطۂ

(حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں)

نقطۂ نظر سے ابدیت کی تمنا انسانی احتیاجات میں سب سے زیادہ عمیق اور سب سے زیادہ قابلِ قدر احتیاج ہے، لیکن نتیجیہ کے نقطۂ نظر سے یہ ایک کمزوری ہے جسے انسان کو دوسرے معاشری اغراض میں دلچسپی پیدا کر کے رفع کرنا چاہیے۔

۲- قیمت کی اہم اقسام اور ان کا ایک دوسرے کے ساتھ تعلق

اسٹورٹ نے اس مضمون میں جس کا اوپر ذکر کیا گیا ایک اصول کی صراحت کی ہے جس کو نتیجیہ نے عام طور پر قبول کر لیا ہے، وہ یہ ہے کہ "صحیح معنی میں تمام اقدار یا تو اخلاقیاتی ہیں یا معاشیاتی : طبیعی اشیاء اور سائنس کی قیمتیں عموماً معاشیاتی قیمتوں میں تحویل کر دی جاتی ہیں اور فن و مذہب کی قیمتیں اخلاقیاتی قیمتوں میں۔" ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ ہر حالت میں یہ تحویل کس طرح عمل میں آتی ہے لیکن ہم پہلے اخلاقیاتی و معاشیاتی قیمت کے باہمی تعلق پر غور کریں گے۔

(ا) اخلاقیاتی و معاشیاتی قیمت :- قیمت کی یہ دو قسمیں بالکل متضائف ہیں کیونکہ وہ ایک ہی عمل تثمین کی دو جوانب ہیں۔ اگر ہم یہ فرض کریں کہ ایسا ہر عمل گویا عضویہ کا ماحول کے ساتھ تطابق ہے، تو جن ذرائع کا اس تطابق کے لیے استعمال کیا گیا ہے وہ معاشیاتی قیمت کے مساوی قرار دیے جا سکتے ہیں اور غایت محصلہ یعنی تطابق بحیثیت

—— حاشیہ گذشتہ صفحہ ——

لہ : دیکھو ESSAYS IN HONOR OF W. JAMES (مضامین باعزاز ولیم جیمس) مذکورۂ بالا نظریے کے مفصل بیان اور تصوریت کی رو سے اس کی تردید کے لیے دیکھو میری کتاب (GOD OF THE LIBERAL CHRISTIAN) خصوصاً باب سوم۔

غایت محصلہ و مکملہ اخلاقیاتی قیمت کی تشکیل کرتا ہے۔ ہم اس چیز کو ان حالتوں میں بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں۔ جہاں غایات یا نصب العینوں میں تنازع و تعارض واقع ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ہماری ایک نسبتہً مستقل عادت ہے جو گزشتہ افعال کی وجہ سے قائم ہوئی ہے۔ اس عادت کی غایت ایک مقررہ مسلمہ قیمت ہے۔ اب فرض کرو کہ ایک نئی غایت پیدا ہوتی ہے جو اس پہلی عادت کی غایت سے متنازع و متعارض ہوتی ہے۔ اس نئی غایت میں بھی تصدیقات کی ایک بڑی تعداد شامل ہوتی ہے اور یہ تمام اس غایت کے حصول کے ذرائع کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ اس طرح اب ہمارے ہاں ذرائع کے دو مجموعے اور دو مختلف غائتیں ہیں، اور ان کی وجہ سے وہ ماحول جس سے ہمارا سامنا ہے۔ نہایت پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ ایسے پیچیدہ ماحول میں مناسب طریقے پر عمل کرنے کے لیے "ہمیں نہ صرف (ان پیچیدگیوں کا) صاف و صریح علم ہونا چاہیے بلکہ ہمیں اپنی ذات کا بھی علم ہونا چاہیے" لیکن اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ عمل میں ہمیں جس ذات کا علم ہوتا ہے۔ وہ "فعال و موثر ذات ہے"۔ جہاں تک کہ ذات ان دونوں غایات کو ایک دوسرے کے مانع و متضاد ضروری قرار دیتی ہے۔ ایک اخلاقی قسم کا تطابق حاصل ہوتا ہے۔ لیکن فرض کرو کہ ذات نے اس تضاد کو محض خارجی قرار دیا اور اصل میں یہ دونوں غایات ذات کے بالکل مطابق ہیں تو اب تطابق کا طریقہ غیر مستقیم ہو گا اور اس کا تعلق صرف ذرائع سے ہو گا اور ہم اسکو معاشیاتی تطابق کہہ سکتے ہیں۔ لہذا اخلاقی قیمت کا تعلق اولاً ان غایات کے راست تطابق سے ہوتا ہے جو مغائر و متناقض قرار دی گئی ہیں اس کے معنی ان غایات میں سے کسی ایک کو انتخاب کرنے اور دوسری کو رد کرنے یا کسی ایک جدید غایت کو ڈھال لینے کے ہیں جو ان دونوں کی جگہ لے لے۔ لیکن معاشیاتی قیمت کا کام ذرائع میں اس قسم سے تطابق پیدا کرتا ہے کہ دونوں غایات حاصل ہو جائیں۔ جب ہم کسی غایت کا انتخاب

کرتے ہیں۔ یا اس کو رد کر دیتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہ ہماری عادت کے سارے نظام اور ان کی غایات کے مطابق ہوتی ہے یا مخالف۔ اس میں ہم کبھی نئی قیمتوں کی تخلیق نہیں کرتے اور نہ پہلے سے موجود ہونے والی قیمتوں کو پہچانتے ہیں ہم صرف یہ کرتے ہیں کہ اسی وقت کے لیے ان قیمتوں کو جو احتیاج۔ مطالبۂ تشفی کے قسم کی ہوتی ہیں، مقرر کر لیتے ہیں یا متطابق بنا لیتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ جوں جوں ذات میں نشو ونما ہوتا جاتا ہے۔ اخلاقیاتی تفکر میں ہم قیمتوں کی تخلیق نہیں کرتے بلکہ ان کو ترکیب دیتے ہیں :

اخلاقیاتی تجربہ خارجی حقیقت کے نظام کے مسلسل تعمیر کا عمل ہے۔ اس میں حسی ادراک کی دنیا بھی شامل ہوتی ہے جو اخلاقیاتی مقاصد کے حصول میں کم و بیش مزاحمت پیدا کرنے والے ذرائع کی دنیا ہے[1]۔ اور یہ کم و بیش مزاحمت پیدا کرنے والے ذرائع معاشیاتی اقدار ہیں۔

(ب) واقعات اور سائنس کی قیمتیں :۔ مذکورۂ بالا بیان سے یہ لازم آتا ہے کہ تجربۂ حسی کے جزی واقعات عمل تثمین میں غایات کے ذرائع کا کام دیتے ہیں۔ اسی لیے ان کی معاشیاتی قیمت ہوتی ہے۔ لیکن یہی بات سائنس کے عام قوانین کے متعلق بھی صحیح ہے۔ اگر بعض خاص طور پر سخت واقعات ہمارے غایات کے حصول کا ذریعہ نہ بن سکیں تو ہم ان کے متعلق یہ حکم لگاتے ہیں کہ ان پر کسی جبر کے قانون کی حکمرانی ہے جو ہمارے مقاصد کے خلاف ہے۔ ایسے قوانین فطرت کا دریافت کرنا جو ہمارے تجربے کے تعمیمات ہیں سائنس کا ایک عظیم الشان کارنامہ ہے۔ ان سے "تجربہ کردہ وجود کی حیثیتوں" کا اظہار ہوتا ہے اور ان کی وجہ سے حقیقت کے متعلق بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن سائنس کے یہ قوانین قیمت کیوں رکھتے ہیں اور ان کی کیا قیمت ہے؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے نتیجیہ کہتے ہیں کہ یہ قوانین مستقبل کی پیشین گوئی کو ممکن کرتے ہیں۔ لہٰذا "یہ وہ آلات ہیں جو انسان کو اس کی خواہشات

---

[1] دیکھو (STUDIES IN LOGICAL THEORY) صفحہ ۲۹۹ (یونیورسٹی آف شکاگو پریس)۔

کی تکمیل کے قابل بناتے ہیں" (آلو) لہٰذا سائنس کی قیمتیں فی الحقیقت معاشیاتی قیمتیں ہوتی ہیں۔ سائنس کے قوانین مقاصدِ انسانی کے تحقق کے ذرائع ہیں۔ سائنس زندگی کے قوانین گئی ہے، زندگی سائنس کے لیے نہیں۔ سائنس کی قیمت اسی حد تک ہے جس حد تک کہ وہ زندگی کی ضروری احتیاجات کو رفع کر سکتی ہے جس طرح کہ قرونِ وسطیٰ کے مدرسیہ نے سائنٹیفک علم کو مذہبی ایمان کے تحت کر دیا، اسی طرح نتیجیت کے فلاسفہ نے ان دنوں سائنٹیفک علم کو کردار انسانی کے تحت کر دیا ہے۔

(ج) جمالیاتی قیمتیں : جیمس ایچ ٹفٹس نے، تمام نتیجیہ سے آگے بڑھ کر، جمالیاتی قیمت اور معاشیاتی و اخلاقیاتی قیمتوں کے باہمی تعلق کا ایک نظریہ پیش کیا ہے۔ گو اس کا نظریہ اسٹورٹ سے کسی قدر مختلف ہے تاہم یہ اس کی تائید کرتا ہے۔ وہ دو قسم کے تہیجات میں امتیاز کرتا ہے۔ ایک وہ جو سادہ، یک رنگ ہوتے ہیں، اور آسانی کے ساتھ تحلیل ہو جاتے ہیں، دوسرے وہ جو متغیر و پیچیدہ ہوتے ہیں اور جن سے مسلسل تطابق کی ضرورت ہوتی ہے جو اشیاء کہ ہماری فوری ضرورتوں کو پورا کرتی ہیں۔ ہم انھیں استعمال کرتے ہیں۔ اور پھر ترک کر دیئے جاتے ہیں اور یہ ہماری فوری ضرورتوں ہی کی حد تک قیمتی ہوتی ہیں۔ لیکن دوسری قسم کی اشیاء زیادہ پائیدار ہوتی ہیں اور یہ دو مرکزہ ہوتی ہیں: یعنی ایسی اشیاء ہم پر عمل کرتی ہیں جب ہم ان پر عمل کرتے ہیں۔ یہ معاشری ہستیاں ہوتی ہیں اور ان کے ہمارے درمیانی تعلقات شخصی ہوتے ہیں۔ اشیاء کی معاشیاتی قیمت اور شخصی تعلقات کی اخلاقی قیمت کے درمیان جمالیاتی قیمت ہوتی ہے۔ جمالیاتی اشیاء تقریباً شخصی اشیاء ہوتی ہیں۔ کیونکہ یہ آرٹ کے نتائج ہیں جن میں صناع نے اپنی فکر و احساس کو مجسم کر دیا ہے۔ جمالیاتی شے تفکر یا مجسم معنی کا معروض ہوتی ہے۔ جمالیاتی قیمتیں عمل تثمین میں بعض دفعہ ذرائع اور بعض غایات کی طرح عمل کرتی ہیں۔

لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ جمالیاتی قیمتیں یا تو اخلاقیاتی

یا اخلاقی قیمتوں میں تحویل ہوجاتی ہیں نہ کہ معاشیاتی قیمتوں میں۔

سی آئی لیوس، لفظس کے ساتھ اتفاق نہیں کرے گا۔ وہ جمالیاتی قیمت کو اس تشفی کے ساتھ متحد کر دیتا ہے جو کسی معطیہ کے بدیہی تجربے کے ساتھ پیدا ہوتی ہے۔ اس تشفی کو وہ خالص 'عین' (ESTHESIS) کہتا ہے جب شے معطیہ کو ویسی ہی سمجھا جاتا ہے جیسی کہ وہ ہے، نہ اس پر حکم لگایا جاتا ہے اور نہ اس کی کسی طرح توجیہ کی جاتی ہے تو ہمیں عین شے یا (ESTHESIS) حاصل ہوتی ہے اور اسی کو ہم جمالیاتی قیمت کہتے ہیں۔

(د) مذہبی قیمت:۔ مذہبی قیمت کی طرف نتیجیہ کا اختصاصی پہلو یہ ہے کہ وہ اس کا قیمت کی ایک مخصوص نوع کی حیثیت سے انکار کرتے ہیں۔ مذہب تمام مسلمہ اجتماعی اقدار کے تحفظ اور ان کے ازدیاد کی کوشش کرنے اور ان پر یقین رکھنے کا نام ہے۔ اس معنی کر کے تمام قیمتیں مذہبی قیمتیں بن جاتی ہیں۔

ہمیں کسی مذہبی قیمت کو مقرر کر کے اس کی تلاش نہ کرنی چاہیے۔ ہمیں تمام مسلمہ اجتماعی اقدار کے تحفظ و ازدیاد کی کوشش کرنی چاہیے۔ یہی مذہبی قیمت کی عین ماہیت ہے۔ ہم شاید یہ کہہ سکتے ہیں کہ مذہبی قیمت ایک قسم کی رجائیت کی کیفیت ہے جو عمل تثمین کے ساتھ ہوتی ہے یہ یقین رکھنا کہ یہ عمل قیمت رکھتا ہے اور اس کی غایات قابل حصول ہیں۔ یہی مذہبی قیمت ہے۔

نتیجیتی نظریۂ قیمت کے فروعات

اب ہمیں نتیجیتی نظریۂ قیمت سے چند نتائج نکالنے ہیں اور ان کو اس نظریے کے فروعات قرار دینا ہے۔

(ا) سرمدی یا ماورائی اقدار: افلاطون بلکہ اس کے بھی پہلے سے موجودہ زمانے تک انسان سرمدی روحانی اقدار کے ایک ماورائے زمان و ماورائے مکان عالم کے وجود یا حقیقت پر یقین رکھتا ہے۔ اہل یونان کے لیے صداقت خیر و جمال ان اقدار کی ایک مخصوص

تثلیث ہیں۔ یہ فلاطون کے مکالمات کے مکرر الوقوع موضوعات ہیں۔ ان تمام صدیوں میں انسان کا ذہن ان پر شیفتہ و فریفتہ رہا ہے، لیکن نتیجیہ کے حیاتیاتی نظریۂ قیمت سے لازم آتا ہے کہ سرمدی یا ماورائی اقدار کا وجود ہی نہیں۔ تمام اقدار فانی و گریز پا ہیں۔ وہ ماحول اور ضروریات و احتیاجات کے تطابق کے عمل ہی میں پیدا و فنا ہو جاتی ہیں۔ اسپنوزا کا لذت، عزت اور جاہ و برتریت جیسی اچھی مگر فانی چیزوں کو ایک واحد غیر قابل تغیر و مطلق خیر کی تلاش کے بدلے چھوڑ بیٹھنا نتیجیہ کی نگاہ میں ایک کمزوری تھی۔ یہ ڈیوے کے اس اقتباس سے صاف ظاہر ہے جس کو اوپر نقل کیا گیا۔ اس کے ساتھ اس کے اس قول کا بھی اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ جو فلسفہ ابدیت کی صورت میں پناہ لے کر نسل کی صورت سے بچتا ہے وہ صرف نسلِ ماضی کی ہی صورت کی تحت کہا جا سکتا ہے:

یہ صحیح ہے کہ ولیم جیمس ان ماورائی اقدار کے انکارِ مطلق میں دوسرے نتیجیہ کا پورا ہم زبان نہ تھا۔ وہ ایک ماورائی خدا کے وجود کی ضرورت کو تسلیم کرتا تھا تاکہ یہ خدا انسان کی فلاح معاشری میں مدد کر سکے (اگو جیمس اس خدا کو محدود و متناہی سمجھتا تھا) اور جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا ہے، وہ ایسے خدا کے وجود کے ثابت کرنے کے لیے اپنے مشہور ارادۂ ایمان، والے استدلال میں نتیجیتی طریقے کا استعمال کرتا ہے لیکن ۱۹۰۸ء ہی میں برٹرنڈ رسل نے اڈنبرا ریویو میں نتیجیت پر ایک مضمون لکھا تھا اور اس میں یہ بتلایا تھا کہ اس قسم کے استدلال میں اور نتیجیت کے بنیادی تصورات میں کیا تضاد پایا جاتا ہے۔ زمانے نے ثابت کیا ہے کہ رسل کا کہنا صحیح تھا۔ ہمعصر نتیجیت نے ہر ماورائی قیمت اور ماورائی خدا کے ثبوت کے لیے ارادۂ ایمان والے استدلال کے استعمال کو قطعاً ترک کر دیا ہے۔ اس نے خدا کے تصور کی نظر ثانی کی ہے اور الٰہیت کی ہر ماورائی حیثیت کو بالکل حذف کر دیا ہے یا تو خدا کو عمل تثمین یا فلاحِ معاشری کے ساتھ ایک کر دیا جانا چاہیے یا اس کو بالکل ہی ترک کر دینا چاہیے یعض نتیجیہ خدا کو بالکل ہی چھوڑ دیتے ہیں اور بعض اس کو سارے عمل تثمن

کے ساتھ ایک کر دیتے ہیں[1]۔

(ب) ماہیت شر:۔ صاف ظاہر ہے کہ شر کا دراصل سلبی ہونا نتیجیت کے نظریۂ قیمت کا ایک نتیجہ ہے۔ شر کی تعریف اس طرح کی جا سکتی ہے کہ یہ غیر متشفی خواہش یا اجتماعی سوءِ تطابق ہے۔ غیر متشفی خواہش وہی ہے جس کو اخلاقی شر۔ نتیجیہ نے گناہ کو کوئی سائنٹیفک تصور نہیں مانا ہے۔ اے یوسٹس ہیڈن (A.EUSTACE HAYDON) اس کو "زمانہ قدیم کا تصور" کہتا ہے۔ شر کا مقابلہ حقیقت کی بنا پر کیا جانا چاہیے۔ اس کو بالکل ترک کر دیا جانا چاہیئے۔ اس کی پوری طور پر بیخ کنی کی جانی چاہیے۔ نتیجیہ کے لیے اس روایتی مسئلے کی بجائے کہ "ہمیں شر کے وجود کی ایک کامل خدا سے کس طرح تطبیق کرنی چاہیے"؟ یہ مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے کہ "ہمیں شر سے کس طرح نجات حاصل کرنی چاہیئے"۔

---

[1]: رسل کا مضمون اس کی کتاب PHILOSOPHICAL ESSAYS (فلسفیانہ مضامین) میں مکرر شائع ہوا ہے۔ نتیجیت کے فلسفۂ مذہب کے لیے دیکھو ایڈورڈ اسکر برائس کی کتاب RELIGION (مذہب) اور لیے یوسٹس ہیڈن کی کتاب THE QUEST OF THE AGES ان کے آراء پر میری تنقید دیکھو جو میری کتاب (THE GOD OF THE LIBERAL CHRISTIAN) (ایلٹن) باب ۴-۵ میں ملے گی۔

باب

نتیجیت پر چند مخصوص اصولی اعتراضات

ا۔ نتیجیت کی مشکل

آر بی پری اپنی کتاب (PRESENT PHILOSOPHICAL TENDENCIES) (فلسفے کے موجودہ میلانات) میں ہماری توجہ نتیجیت کی ایک مشکل کی طرف منعطف کرتا ہے۔ اسی مشکل کو اے او لوجائے نے ذرا تفصیل کے ساتھ اپنے ایک مضمون میں جس کا عنوان (PRAGMATISM VERSUS THE PRAGMATIST) (نتیجیت نتیجیہ کے خلاف) ہے، پیش کیا ہے۔ اول ہم پری کا بیان پیش کریں گے اور بتلائیں گے کہ لوجائے نے اس کی کس طرح تکمیل کی ہے۔

نتیجیت بنیادی طور پر ایک فطریتی و حیاتیاتی نظریۂ علم ہے۔ اس کی رُو سے ذہن وجود یا فطرت یا (بالفاظ لیوس) شے معطیہ کے تابع ہے۔ قوانین جبر کچھ ایسے ہیں کہ ان کے آگے انسان کو سر خم تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ سخت و شدید ماحول ایسا پایا جاتا ہے کہ اس سے زندگی کو تطابق قائم کرنا ہوتا ہے۔ علم میں تغیر ہوتا ہے۔ دنیا کی وہ ساخت جو علم کو پیدا کرتی ہے اور جس میں یہ عمل منتہی ہوتا ہے اساسی طور پر ناقابلِ تغیر ہے۔ پھر بھی نتیجیہ اس کے خلاف یہ اصرار کرتے ہیں کہ خود وجود ساختۂ انسان ہے۔ متعین و مقرر واقعات نہیں پائے جاتے۔

قوانینِ فطرت ہماری فعلیت تفکری سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ ہماری تخلیقات ہیں۔ اب یہی نتیجیت کا ایک دائمی تضاد ہے۔ اس سے بچنے کے لیے نتیجیہ کو یا تو ذہنی تصوریت کی طرف رجوع کرنا چاہیئے اور فطرت کو بالکل ذہنِ انسانی کی تخلیق سمجھنی چاہیے، یا حقیقت کی طرف رجوع ہونا چاہیے اور اس امر کا اعتراف کرنا چاہیے کہ فطرت ذہن تخلیقی سے مستقل و غیر محتاج ہے اس طرح نتیجیت کی قسمت ہی یہ معلوم ہوتی ہے، جس سے اس کو مفر نہیں کہ وہ فلسفے کے دو عظیم الشان انواع، تصوریت یا حقیقت میں جذب ہو جائے وہ اس قدر بنیادی مسئلے میں مذبذب نہیں رہ سکتی۔

لوجائے اس استدلال کی تکمیل اس طرح کرتا ہے کہ وہ ڈیوے کی تصانیف سے دو قسم کے اقتباسات کا انتخاب کرتا ہے، ایک سے تو نتیجیت کی تصوریت کا پتا چلتا ہے اور دوسری سے اس کی حقیقت کا دوسری اور بھی ایسی عبارتیں ہیں جن میں ڈیوے علمیاتی ثنویت پر شدید تنقید کرتا ہے۔ جس کی رو سے تصوّرات کا تعلق ذہنی دنیا سے ہوتا ہے اور واقعات کا تعلق غیر ذہنی دنیا سے اور بھی ایسی عبارتیں ملتی ہیں جہاں وہ اپنے بیانات کی تصوری توجیہ کا انکار کرتا ہے اور بعض جگہ اتنی ہی قوت سے وہ حقیقی توجیہ کا انکار کرتا ہے، ان مختلف قسموں کی عبارتوں کی روشنی میں ہمیں آخر کس نتیجے پر پہنچنا چاہیے؟ ڈیوے کا حقیقی نقطہ نظر کیا ہے؟ لوجائے کا خیال ہے کہ اس کا پتا لگانا ناممکن ہے اور وہ نتیجیت کی اس غرض سے از سرِ نو تعمیر کرنا چاہتا ہے کہ اس میں جو باطنی تضاد پایا جاتا ہے۔ اس کو ظاہر کیا جائے: اس کے یہ معنی نہیں کہ ہم اپنے دماغ سے ایک نئے نظریے کو ایجاد کریں گے اور اس کا نام نتیجیت رکھیں گے۔ ہم ہر حالت میں انھی اصول سے استدلال کریں گے جن کو اس مسلک کے مصنفین مانتے ہیں اور ان پر اصرار کرتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہوگا کہ یہ اصول بعض دوسرے اصول کے مناقض ہیں یا کم از کم استدلال کی بعض صورتوں یا چند مخصوص نتیجوں کے مخالف ہیں جن کو یہی مصنفین پیش کیا کرتے ہیں۔ نتیجیہ کی نتیجیت میں، ہمیں ایک عمیق باطنی

تنازع نظر آئے گا، باطنی منطقی محرکات کا ایک تضاد، جس سے وہ تمام ابہامات و تناقضات فطری طور پر پیدا ہوتے ہیں جو ہم نے ان کے بیانات میں دیکھے ہیں۔ ہم دیکھیں گے کہ یہ تنازع ناقابلِ مصالحت ہے، دو متضاد و متخالف اصول میں کسی ایک کو چھوڑنا ہی پڑتا ہے اور ہم پائیں گے کہ اس امر کو ماننے کے لیے ہمارے یہاں دلائل موجود ہیں کہ ان اصول میں سے ایک نہ صرف واقعتہً صحیح ہے بلکہ ایک خاص متعین معنی میں زیادہ اساسی اور ممیز طور پر نتیجیت پر مبنی ہے۔[1]

اس طرح پرّی، جو جدید حقیقیت کا قایل ہے اور لوجائے، جو حقیقیت انتقادی کا حامی ہے، دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ نتیجیت کے قلب ہی میں بعض ایسے بنیادی اصول پائے جاتے ہیں جو لاعلاج طور پر متناقض ہیں۔ تاہم یہ اصول فلسفے کے لیے ضروری ہیں۔ نقاد کا خیال ہے کہ نتیجیت میں اس قسم کے باطنی و عمیق تناقضات کی موجودگی بالآخر اس کی تحلیل و تشعیب کا باعث ہوگی۔ وہ فلسفے کی ایک جدا و ممیز نوع کی طرح باقی نہیں رہ سکتی اور اس کے تصوری اعتقادات بالآخر تصوریت میں جذب ہو جائیں گے اور حقیقی تعلیمات حقیقیت میں۔

۲- علم کو عمل کا تابع کرنا

نتیجیت پر یہ الزام لگایا گیا ہے کہ وہ ہماری تمام احتیاجات کو عملی قرار دیتی ہے اور فکر کے وجود کو محض عمل کے لیے مانتی ہے۔ چنانچہ الیوٹا لکھتا ہے: "اینگلو امریکن نتیجیت کی ساری کوششیں کہ تفاعل علمی کو تفاعل عملی میں، اور علم کو عمل میں تحویل کر دیا جائے اس غیر متعصب شخص کی نظروں میں بے ہودہ معلوم ہوئے بغیر رہ نہیں سکتیں جو ان دونوں

---

[1] دیکھو (ESSAYS IN CRITICAL REALISM) مضامین حقیقت انتقادی صفحہ ۶۳ (میکملن) ایڈیٹر ڈیورنٹ ڈریک۔

تفاعلات کی خصوصیات ممیزہ کی تحلیل کرتا ہے[1]۔ مانٹیگیو نے نیتجیت پر یہی اعتراض کیا اور اپنی تنقیدات ڈیوئے کو دکھلائیں۔ ڈیوے نے انکار کیا کہ وہ اس امر کی تعلیم دیتا ہے کہ تمام احتیاجات عملی ہیں اور اس بات پر زور دیا کہ وہ صرف یہ سکھلانا چاہتا ہے کہ کوئی حاجت بغیر عمل کے تشفی نہیں پا سکتی۔ ابتداءً ساری انسانی احتیاجات عملی تھیں، لیکن بعد میں متمدن زندگی میں دوسری قسم کی ضروریات بھی پیدا ہوئیں۔ مثلاً انسان میں جمالیاتی حکیمانہ اور اخلاقی احتیاجات بھی موجود ہیں جو دراصل عملی نہیں۔ تاہم ان کی تشفی کے لیے عمل کی ضرورت ہے۔ ڈیوئے نے اس امر سے بھی انکار کیا کہ اس نے کبھی بھی یہ کہا ہے کہ فکر عمل ہی کی خاطر وجود رکھتی ہے جو کچھ اس نے کہا وہ یہ تھا کہ فعلیت عملی وقوفی کا ایک حصہ ہے جس کی وجہ سے ہم فوری اور غیر عملی نتائج تک پہنچتے ہیں۔ جو ترمیم کہ ڈیوئے ان الزامات میں کرتا ہے وہ دلچسپ ہے کیونکہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان الزامات کی اہمیت سے واقف ہے۔ مانٹیگیو نے ڈیوئے کے جوابات اور اپنی تنقیدات، دونوں کو شائع کر دیا اور یہ بتلایا کہ وہ ان الزامات کو عام نیتجیت کے متعلق صحیح سمجھتا ہے، لیکن جہاں تک کہ ڈیوئے کی آلاتیت کا تعلق ہے وہ ڈیوئے کے مستثنیات کو تسلیم کرتا ہے[2]۔

گو علم میں فعلیت موجود ہے تاہم الیوٹا ان بنیادی اختلافات پر زور دینے میں بیشک حق بجانب ہے جن کو نیتجیہ نے تسلیم نہیں کیا ہے اور جو "علمی یا وقوفی عمل" "فنی عمل اور عملی فعلیت" میں پائے جاتے ہیں۔ فعلیت کی پہلی قسم میں ہماری مخالفت ایک ایسی شے سے

---

[1]: پروفیسر الیوٹا: (THE IDEALISTIC REACTION AGAINST SCIENCE) (سائنس کے خلاف تصوریتی ردِ عمل) انگریزی ترجمہ از اگنس میاک کاسکل صفحہ ۱۰۵ (میکملن اینڈ کو لمیٹڈ)

[2]: دیکھو ڈبلیو۔ پی۔ مانٹیگیو کی کتاب THE WAYS OF KNOWING (طرق علم) صفحہ نمبر ۱۵۴ و مابعدہ (نوٹ)

ہوتی ہے جو ایک مستقل و غیر محتاج حقیقت رکھتی ہے اور جو ہماری آرزوؤں کے سامنے سرِ تسلیم خم نہیں کرتی۔ ہماری فعلیت بھی حقیقت کے اجزائے عاملہ میں سے ایک جز ہو گی لیکن صرف وہی ایک جز نہیں۔ تمام فعلیتوں کو 'عملی فعلیت' میں تحویل کرنا جہاں ہم اس شے کی تعمیر کرتے ہیں۔ جس کی ہمیں ضرورت ہوتی ہے، مخالفت کے اس عنصر کو نظر انداز کرنا ہے۔ جو ہمیں وقوفی عمل میں ملتا ہے۔ "نیتجیت جو کورانہ اور تحکمانہ طریقے سے حیات ذہنی کی حیاتیاتی و معنی کو تسلیم کر لیتی ہے، جب انتخاب فطری کے مفروضۂ سابقہ یعنی خارجی طبیعی نظام کا انکار کرتی ہے تو خود اپنے اصولِ موضوعہ کی تکذیب پر جا کر ختم ہوتی ہے" (صفحہ ۱۸۷) اس میں شک نہیں کہ نیتجیہ کو اپنے اس فعل سے انکار ہے لیکن اگر وہ ایک مستقل و غیر محتاج حقیقی خارجی طبیعی نظام کو تسلیم کر لیں تو پھر انھیں دنیا کی تعمیر نو کے عدم امکان کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ ہم دنیا کی صرف ایک حد تک ترمیم کر سکتے ہیں۔ بالآخر ہمیں اس کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنا پڑتا ہے۔ اضافات کے خارجی نمونے میں ہم ہرگز تغیر نہیں پیدا کر سکتے۔ مثلاً اگر ہم پارے کو مقیاس الحرارت میں حرارت کے بڑھنے پر چڑھتا دیکھیں، تو ہم خیال کی حد تک جو ترمیم کرنا چاہیں کر سکتے ہیں، مثلاً ہم خیال کر سکتے ہیں کہ ان دو میں سے ایک تو بڑھ رہا ہے دوسرا نہیں یا ایک بڑھ رہا ہے اور دوسرا کم ہو رہا ہے۔ یہ صرف واقعات کی ذہنی اضافتوں ہی کو بدل دینا ہے۔ خارجی طبیعی اضافات وہی رہتی ہیں، لیکن عملی فعلیت کی اس طرح تحدید نہیں ہوتی۔ یہ اشیاء کی طبیعی ساخت میں ترمیم کرتی ہے۔ لہٰذا گو ہم ڈیوئے کے بیان کو تسلیم کر لیں اور یہ مانیں کہ فعلیت علم میں موجود ہوتی ہے پھر بھی ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ عملی فعلیت نہیں۔ علمی فعلیت بے مثل ہوتی ہے اور کسی شے کی علمی اضافت عملی اضافت کی تابع ہرگز نہیں کی جا سکتی۔

۲۔ نتیجیت کے نظریۂ علم پر تنقید

نتیجیت کے کسی حصے پر اس قدر سخت تنقید ہوئی ہے۔ جس قدر کہ اس کے نظریۂ صداقت پر۔ جب جیمس نے اس کو ابتدا میں پیش کیا تو اس کے خلاف احتجاج کا ایک طوفان اٹھا۔ تصوریہ اور حقیقیہ نے اس پر اعتراضات کی بوچھاڑ کرنے میں ایک دوسرے سے بڑھ جانے کی کوشش کی۔

(ا) جیمس کے نظریۂ صداقت پر مور کی تنقید: جی ای مور نے اپنی کتاب۔ (PHILOSOPHICAL STUDIES) (فلسفیانہ مضامین) میں اپنا وہ مضمون شائع کیا ہے۔ جس کا عنوان "جیمس کی نتیجیت" ہے، جس میں اس نے جیمس کے نظریۂ صداقت پر سخت تنقید کی ہے۔ جیمس کے تین اساسی دعوے ہیں۔ (۱) صداقت افادیت سے مربوط ہے۔ ۲۔ صداقت کسی معنی میں "تغیر پذیر" ہے (۳) صداقتیں انسان کی بنائی ہوئی ہیں۔

مور پہلے دعوے کی تحلیل چار مزید دعووں میں کرتا ہے: (۱) ہم اپنے تمام صحیح تصورات کی تصدیق کر سکتے ہیں۔ (۲) ہمارے وہ تمام تصورات جن کی ہم تصدیق کر سکتے ہیں صحیح ہوتے ہیں (۳) ہمارے سارے صحیح تصورات فائدہ بخش تصورات ہوتے ہیں۔ (۴) ہمارے سارے تصورات جو فائدہ بخش ہیں صحیح بھی ہیں۔ مور اب ایسی مثالیں پیش کرتا ہے جو پہلے دعوے کی تکذیب کرتی ہیں۔ مثلاً ہم اکثر اس یقین کی تصدیق نہیں کر سکتے ہیں کہ ہم نے خط میں کچھ لکھا ہے گو یہ یقین صحیح کیوں نہ ہو، کیوں کہ بہت سارے خطوط ضائع کر دیے جاتے ہیں۔ مورخین کو ایسے بہت سارے تصورات سے سابقہ پڑتا ہے جن کی وہ تصدیق نہیں کر سکتے کیونکہ ضروری حوالے مفقود ہوتے ہیں۔ مور دوسرے دعوے کو ماننے کے لیے تیار ہے، لیکن تیسرے پر مخالف مثالیں دے کر حملہ کرتا ہے۔ مثلاً بہت سارے صحیح تصورات، حتیٰ کہ ایسے تصورات بھی جیسے ۲+۲=۴، صرف بعض موقعوں پر

مفید ہوتے ہیں۔ لیکن یہ اس وقت بھی صحیح ہوتے ہیں جب یہ سدِ راہ و مزاحم ہوتے ہیں۔ انسان اپنی غلطیوں پر جما رہتا ہے۔ جب اس کے لیے ایسا کرنا مفید نہیں ہوتا اگو اس کی غلطیاں واقعی ہوتی ہیں۔ اس کا اگر یہ جواب دیا جائے کہ ہر صحیح تصور کم از کم ایک مرتبہ مفید ہوتا ہے، تو مور ایسے تصورات کی مثالیں پیش کرتا ہے جو ایک ہی مرتبہ ظہور پذیر ہوتے ہیں اور پھر بھی مفید نہیں ہوتے۔ مثلاً گنجفے کے کسی پتے پر کے نشانات کا گننا کوئی فائدہ نہیں رکھتا تاہم اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہم ان کی تعداد سے واقف ہو جاتے ہیں۔ ہمارا ذہن ہمیشہ ایسی جزئیات کو نوٹ کرتا جاتا ہے جن کا ہم کبھی استعمال نہیں کر سکتے۔ چوتھے دعوے کو لے کر، کہ ہمارے تمام فائدہ بخش تصورات صحیح ہوتے ہیں، مور ان دروغ بافیوں کی مثال پیش کرتا ہے۔ جو زمانۂ جنگ میں صحیح ہوتی ہیں۔ لیکن جو در حقیقت صحیح نہیں۔ غلط تصورات اور کاذب اختراعات بحیثیت مجموعی اور بالآخر بہت مفید ہوتے ہیں۔

اس کے بعد مور اپنی توجہ اس عام قضیے کی طرف منعطف کرتا ہے کہ صداقت قابلِ تغیر ہے، اور اس کی توجیہ اس طرح کرتا ہے کہ تصور ایک وقت میں صحیح ہوتا ہے اور دوسرے وقت غلط۔ کیا یہ ممکن ہے؟ مور کہتا ہے کہ نہیں، یہ ایک بدیہی چیز ہے کہ اگر کوئی تصور ایک مرتبہ صحیح ہو تو ہمیشہ صحیح ہوگا۔

اگر یہ بات صحیح ہے کہ میں اس کمرے میں ہوں؛ اور اگر ہم اس سے یہ مراد لیں کہ میرا اس کمرے میں ہونا اس مخصوص وقت سے تعلق رکھتا ہے، تو مجھے یہ ایک بدیہی امر معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص اس تعلق کو زمانۂ ماضی میں سوچا تھا اس نے صحیح طور پر فکر کی تھی اور جو بھی اس کو آئندہ سوچے گا وہ صحیح طور پر فکر کرے گا۔" (صفحہ ۱۲۴) یہ کم از کم ایک ایسے بنیادی معنی ہیں جن کی رو سے صداقت قابلِ تغیر نہیں۔

جیمس کے اس دعوے کے متعلق کہ ہماری صداقتیں انسان کی بنائی ہوئی ہیں۔ مور کہتا ہے کہ اس سے نہ صرف یہ لازم آتا ہے کہ ہم اپنے تیقنات کو گھڑتے ہیں بلکہ یہ بھی کہ ہم

اپنے تیقنات گھڑتے ہیں، لیکن کیا ہم انھیں صحیح بھی بناتے ہیں؟ ان میں سے بعض کو ہم صحیح بنا سکتے ہیں، یعنی ان تیقنات کو جن کا تعلق ان اعمال سے ہوتا ہے جو ہمارے حیطۂ امکان یا قدرت میں ہیں۔ مثلاً اگر کسی کو یقین ہے کہ فلاں شخص کچھ کرے گا، جیسے ایک کتاب لکھے گا، اگر وہ لکھ لے تو اس نے اپنے دوست کے یقین کو صحیح بنایا۔ لیکن یہ کہنا کہ ہم اپنے تمام تیقنات کو صحیح بناتے ہیں ہمیں اس قسم کی بے ہودگیوں میں مبتلا کرے گا کہ گویا انقلاب فرانس میں ہمارا ہاتھ تھا، یا اہرام مصری کی تعمیر میں، یا کوہ آلپس کی تخلیق میں۔ ہم ان چیزوں کی حقیقت پر یقین کرتے ہیں، لیکن ہم ان تیقنات کو صحیح نہیں بناتے۔

(ب) <u>جیمس کے نظریۂ صداقت پر رائس کی تنقید:</u> رائس اپنے ایک مضمون میں جس کا عنوان خطا و صداقت (ERROR AND TRUTH) تھا اور جو ہیسٹنگس کی انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس میں شائع ہوا، نتیجیت کے نظریۂ صداقت میں ایک دلچسپ شکل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس نظریے کے صحیح ہونے کے لیے ہمیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ تصوّر ابتدا سے لے کر اس وقت تک جب کہ عملی نتائج سے اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ وہی ایک معنی رکھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کے لیے اکثر ایک طویل عرصے کی ضرورت ہوتی ہے کیوں کہ کسی تصور کے کامل نتائج پیدا ہونے کے لیے کافی عرصہ لگتا ہے۔ یہ چیز سائنٹفک تصوّرات کے کامل نتائج پیدا ہونے کے لیے کافی عرصہ لگتا ہے۔ یہ چیز سائنٹفک تصورات کے متعلق خصوصیت کے ساتھ صحیح ہے۔ مکان اور تجاذب کے متعلق نیوٹن کے تصورات اب بھی زیر تصدیق ہیں کیونکہ انسٹائن کے نظریات اضافیت کے سلسلے میں ان پر اختیارات ہو رہے ہیں۔ ان اختیارات کے نتائج کو نیوٹن کے تصور کے نتائج کا ایک حصّہ قرار دینا چاہیے۔ ہم اس افتراض کی کس طرح تصدیق کر سکتے ہیں کہ نیوٹن کے مکان کا تصور وہی ہے جو انسٹائن کا تصوّر نیوٹنی مکان کے متعلق ہے؟ کوئی شخص اپنی ذات میں یا کسی وقت میں کل اور آج کے، اپنے اور دوسرے شخص کے، نیوٹن اور بعد میں آنے والے

محققین فطرت کے، (جنھوں نے اپنے یقین کے مطابق نیوٹن کے تصورات کا امتحان کیا ہے) تصورات، معنی اور توقعات کی عینیت کا تجربہ نہیں کر سکتا۔ لہٰذا ہر مخصوص حالت میں ہم شبہ کر سکتے ہیں کہ آیا جس تصور کی کل تشکیل ہوتی تھی وہ آج بھی وہی معنی رکھتا ہے جس کی اب تحقیق ہو رہی ہے، آیا دو آدمی ایک مفروضے سے، جس کی تحقیق کی وہ کوشش کر رہے ہیں، وہی معنی مراد لیتے ہیں وعلم جرا" (رائس) لیکن اس کا صحیح ہونا ضروری ہے ورنہ تمام نتیجیت کا نظریہ بے معنی ہو جائے گا۔ تاہم یہ اگر صحیح ہو تو اس سے ایک ایسی صداقت کی تشکیل ہوتی ہے جو نتائج و عواقب کے ساتھ عینیت میں ایک نہیں۔ کوئی شخص ایسی صداقت کی تحقیق نہیں کر سکتا، اور اگر یہ صحیح ہو، جیسا کہ اس کو صحیح ہونا ہی چاہیے تاکہ نتیجیت کے نظریۂ صداقت کو صحیح مانا جائے، تو پھر اس کی صحیح ہونے کی وجہ نتائج کے علاوہ کوئی اور شے ہوگی۔ لہٰذا نتیجیت کی نظریۂ صداقت کے بیان ہی میں ایک ایسا مفروضہ شامل ہے جس کی صداقت کا تعین اس نظریے سے نہیں ہو سکتا۔ اس نظریے کی بنیاد وہ مفروضہ ہے جس کی صداقت نتیجیت کی رو سے وہ نہیں جو صداقت کو ہونا چاہیے۔

(ج) <u>پس بینی اور ماضی پر اثر کرنے والے تصدیقات:</u> لوجائے[1] نتیجیت پر یہ الزام عائد کرتا ہے کہ یہ پس بینی کو ناممکن بناتی ہے۔ وہ اس امر کے ثبوت کے لیے کہ کیوں پس بینی "نتیجیت کے نظریہ صداقت کی گویا سنڈریلا ہے" تین دلائل پیش کرتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ یہاں ان دلائل کو بیان کیا جائے، لیکن پس بینی کے امکان کا یہاں جو انکار کیا جا رہا ہے۔ اس کو فہم عام کے لیے ایک "عجیب و غریب استبعاد" کہنے میں لوجائے بے شک صحیح ہے۔ لوجائے کو پس بینی میں اس فرد کے نقطۂ نظر سے خاص طور پر دلچسپی ہے جس کا

---

[1] : ایک مشہور و معروف بیویوں کے قصّے کی ہیروئن۔

حافظہ ماضی کے علم کا سرچشمہ ہے، لیکن وہ "تجربی علم کے مدونہ نتائج" کا بھی ذکر کرتا ہے۔ جو ایک گزشتہ حادثے کے متعلق (جو فرد کے شخصی تجربے سے باہر رہتا ہے) ایسی ہی حکم لگانے کے لیے صحیح اساس فراہم کرتے ہیں۔ لوجائے کا استدلال یہ ہے کہ نتیجیہ کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ماضی کے متعلق علم (خاص حدود کے اندر) مستقبل کی پیشین گوئی کے مساوی ہے لیکن جیسا کہ ہیوم نے صحیح طور پر بتلایا ہے، یہ ایسا یقین ہے جو خود کسی تجربی تصدیق کے قابل نہیں [1]۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ لوجائے نے نتیجیہ کے نظریہ صداقت کی رو سے ایک نہایت اہم نکتہ پیدا کیا ہے۔

لیکن وہ جیمس کے اس صریح و واضح بیان کا لحاظ نہیں کرتا کہ "نئے تجربات لیس ہیں۔ احکام کی طرف رہبری کرتے ہیں جو فعل ماضی کا استعمال کرتے ہیں" اور "جو کچھ یہ احکام یا تصدیقات بیان کرتے ہیں وہ صحیح تھا گو گزشتہ زمانے کے کسی متفکر کی اس تک رہبری نہیں کی گئی تھی"۔ تھوڑی دور آگے چل کر جیمس کہتا ہے: "ایک بالقوی بہتر صداقت کا یہ تنظیمی تعقل، جس کا بعد میں استحکام عمل میں آنے والا ہے، بلکہ ممکن ہے کہ کسی روز اس کا استحکام بالکلیہ عمل میں آئے، اور جو گزشتہ کے متعلق قانون وضع کرنے کی قوت رکھتا ہے، تمام نتیجیتی تعقلات کی طرح حقیقی واقعے اور مستقبل کی طرف متوجہ ہوتا ہے [2]۔" لوجائے کی تنقید خصوصیت کے ساتھ ڈیوے کی آلاتیت پر تھی، تاہم اس تنقید کی روشنی میں ہم جیمس کے ان بیانات کے متعلق کیا رائے قائم کریں؟ کیا جیمس کا نظریۂ صداقت ماضی پر اثر کرنے والے احکام کو ممکن ثابت کرتا ہے اور اس کے برخلاف ڈیوے کے نظریے سے یہ ممکن نہیں؟ کیا جیمس کو فہم عام کے ساتھ وفاشعاری کے خیال نے تو اس بات کے کہنے پر مجبور نہیں کیا جو درحقیقت نظریۂ نتیجیت کے خلاف ہے؟ میری رائے میں

---

[1]: ایضاً صفحہ ۷۔

[2]: نتیجیت صفحہ ۲۲۳ اور ۲۲۴۔

ثانی الذکر صورت ہی صحیح ہے۔ ماضی پر اثر کرنے والے احکام کا لگانا اس تصور کے مطابق نہیں جس کی رو سے صداقت کی تشکیل ان نتائج سے ہوتی ہے جو کسی تصور سے مستقبل میں پیدا ہوتے ہیں۔

تاہم کس کو اس امر سے انکار ہو سکتا ہے کہ سائنٹفک احکام اس معنی میں ماضی پر اثر کرنے والے ہوتے ہیں کہ یہ ان انفرادی مثالوں کے متعلق صحیح ہوتے ہیں جو انسانی دریافت سے بہت قبل موجود تھیں؟ کون شک کر سکتا ہے کہ زمین اس روز بھی آفتاب کے اطراف گردش کر رہی تھی جب کہ کہا جاتا ہے کہ جوشوآ نے آفتاب کو ساکن کر دیا تھا، گو یہ واقعہ کوپرنیکس کے اس انکشاف کے صدہا سال قبل ظہور پذیر ہوا کہ آفتاب نظام شمسی کے مرکز میں ہے؟ کون شک کر سکتا ہے کہ یہ قضیہ کہ "سقراط کا خون اس کے جسم میں گردش کرتا تھا" ایک صحیح قول تھا جب سقراط زندہ تھا اور اس نے زہر کا پیالا پیا تھا گو کہ ہاروے کے دوران خون کا انکشاف ۱۶۰۰ء سے قبل نہ ہوا تھا؟ لیکن اگر صداقت کی تشکیل ان نتائج سے ہوتی ہے جو تصور کے بعد وقوع پذیر ہوتے ہیں، تو کوئی حکم کسی متفکر کے اس تک پہنچنے کے پہلے کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟ مارشس کہتا ہے کہ یہ پیشین گوئیاں صحیح ہوئی ہوتیں اگر مناسب طبیعی شرائط کا وجود ہوتا اور کوئی مشاہدہ کرنے والا بھی ہوتا۔ لیکن سقراط کے معاملے میں یہ دونوں ضروریات پوری ہوتی ہیں۔ یقیناً فلاطون کو ایک قابل مشاہد قرار دیا جا سکتا ہے۔ تاہم اس کو یہ معلوم نہ تھا کہ سقراط کا خون اس کے جسم میں گردش کر رہا تھا۔ فلاطون نے سقراط کے جسم پر زہر کے اثرات کے متعلق جو بات کہی ہے کہ سقراط اس وقت تک چلتا رہا جب تک کہ اس کے پیر سن ہو گئے، پھر وہ بیٹھ گیا، اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ دوران خون ہی کی وجہ سے زہر اس کے جسم میں سرایت کر گیا۔ لیکن فلاطون اور دوسرے لوگ جو سقراط کی موت کے وقت موجود تھے اس امر سے واقف نہ تھے۔ تاہم یہ چیز اس وقت صحیح ضرور تھی، ان نتائج کے قبل ہی صحیح تھی جن کے ذریعے ہاروے اپنے اس نظریے کو ثابت

کرتا تھا کہ خون انسان کے جسم میں گردش کرتا ہے۔ لہٰذا ایسے نظریے کی صداقت کو ان نتائج یا اثرات کے ساتھ ایک نہیں کیا جا سکتا جو تصور سے پیدا ہوتے ہیں، یا بالفاظ جیمس ان کی تصدیق و تثبیت سے متحد نہیں کیا جا سکتا۔ ماضی پر اثر کرنے والے احکام کی ایسی زبردست شہادت موجود ہے کہ صرف یہی نتیجیت کے نظریۂ صداقت کی ابطال کے لیے کافی ہیں۔

۴- اقدار کو ناجائز طور پر عالمِ فطرت میں شمار کرنا

ہاکنگ نے اپنے استادانہ مضمون میں جس کا عنوان (THE ILLICIT NATURALIZING OF RELIGION) مذہب کو ناجائز طور پر عالمِ فطرت میں داخل کرنا) ہے۔ اس اصلی سقم کو بتلایا ہے جو مذہبی اقدار و تیقنات کی نتیجیتی توجیہ میں پایا جاتا ہے۔ لیکن اس کا استدلال تمام ماورائی اقدار یعنی فن، سائنس، اخلاق و نیز مذہبی اقدار کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ نتیجیت اپنے حیاتیاتی نظریۂ علم کی وجہ سے فوق الدنیا اقدار کے وجود ہی کے انکار پر مجبور ہے۔ فرض کرو کہ یہ تسلیم کر لیا گیا کہ افرادِ انسانی کی ایک حیاتیاتی ساخت ہے جس میں وہ حیوانات کے شریک ہیں۔ فرض کرو کہ یہ بھی تسلیم کر لیا گیا کہ انسان اپنے حیاتیاتی تفاعل میں دوسرے حیوانات سے اس قدر زیادہ پیچیدہ ہو گیا ہے کہ وہ تمدن کو اور ان تمام اقدار کو خلق کرنے کے قابل ہے جو اعلیٰ ترین تمدن کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ یہ امر بھی تسلیم ہے کہ ہمارے تمدنی اقدار صدہا سال کے حیاتیاتی و اجتماعی ارتقا کا نتیجہ ہیں اور اس حد تک زمین سے تعلق رکھتے ہیں اور خاکی نژاد ہیں۔ تاہم کیا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ محض انسانی ہیں اور بالکلیہ انسان کے بنائے ہوئے ہیں؟ کسی طرح نہیں۔ اب بھی اس امر کا امکان باقی رہتا ہے کہ کسی ماورائی روحانی ہستی کو اس عملِ تاریخ سے اس قدر دلچسپی تھی کہ اس نے اس کو ان اقدار کے تحقق کے لیے استعمال کیا۔ کون کہہ سکتا

ہے کہ یہ اعلیٰ تمدنی اقدار اپنی ماہیت میں بالکل حیاتیاتی ہیں؟ کون جانتا ہے کہ ان اقدار کی عزت غیر حیاتیاتی موجودات کے نزدیک نہیں؟ تاہم نتیجیت اپنے نظریے کی رُو سے ایسی چیز کہنے پر مجبور ہے جس کو وہ ثابت نہیں کر سکتی۔ وہ ماورائی اقدار کے وجود کا تحکمانہ طور پر انکار کرتی ہے۔ وہ قیمت کی دنیا کو زمین اور اس کے مخلوقات تک محدود کرتی ہے۔ وہ کسی ایسی حقیقت سے واقف نہیں جو انسان سے اجنبی ہو اور غیر انسانی ہو۔ اس کا اعلیٰ ترین قاطیغوریہ انسانی معنی میں وجود اجتماعی ہے۔ ہم یہاں پِرّی کے 'الیغو مرکزی حالت' والے مغالطے کا خیال رکھ کر کہہ سکتے ہیں کہ نتیجیت 'اجتماع مرکزی حالت' سے یہ استدلال کرتی ہے کہ ماورائی اقدار کا وجود نہیں۔ ہم بحیثیت انسان ہونے کے جانتے ہیں کہ ہم اس نظامِ اجتماعی کا ایک حصہ ہیں جو کرۂ ارض کے کروڑہا سال کے حیاتیاتی و تمدنی ارتقا کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ لہٰذا ہمارے سارے اقدار بالکل اسی عمل کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن یہ واقعہ کہ ان اقدار کو ہم نے بالکل اسی عمل میں حاصل کیا ہے اس امر کا ثبوت نہیں کہ یہ اس عمل کی حیاتیاتی و اجتماعی ماہیت میں حصہ رکھتے ہیں۔ یہ کہنا کہ یہ اس میں حصہ رکھتے ہیں ان کو ناجائز طور پر عالمِ فطرت میں داخل کر دینا ہے۔ یہ خیال نتیجہ ہے ہماری 'اجتماعی مرکزی حالت' کا۔ تصوریت کی یہ رائے کہ سارا ارتقائی عمل اسی حد تک معنی رکھتا ہے جس حد تک کہ وہ اخلاقی اور روحانی شخصیتوں کی تخلیق میں اور ان کو ساری کائنات کی بسنے والی اخلاقی و روحانی ہستیوں کے ساتھ متحد کرنے میں کامیاب ہوتا ہے' یہ رائے بے شک پسندیدہ نظر آتی ہے۔ اگر ہم اپنے تفکر میں اجتماعی مرکزی حالت سے محدود ہو جانے پر راضی نہ ہوں۔ بحیثیت فلسفۂ نتیجیت کے اصلی سقم کو 'پھر نٹشے کے الفاظ استعمال کر کے ہم یوں ادا کر سکتے ہیں کہ نتیجیت ہر چیز کو 'بالکل انسانی' قرار دینے پر اصرار کرتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ غیر انسانی حقائق کا وجود پایا جاتا ہے اور وہ افرادِ انسانی کے ساتھ تعلق قائم کرتے ہیں اور ربط رکھتے ہیں۔ ہمیں کبھی اس امر کو فراموش نہ کرنا چاہیئے کہ انسانی درجے کے ادھر حقیقت کا ایک اور درجہ ہو سکتا ہے جو انسانی درجے کو معنی بخشتا ہے۔

۵۔ نتیجیت کی غیر عملیت

آخر میں یہ چیز نہایت مستبعد معلوم ہوگی کہ باوجود عملیت پر اس قدر اصرار کے نتیجیت ایک عمیق معنی میں غیر عملی ہے۔ مساعیٔ انسانی کو ان چیزوں کے حصول کی حد تک محدود کرنے کی وجہ سے جو حیاتیاتی و اجتماعی ارتقائی عمل سے تعلق رکھتی ہے وہ زندگی کی ایک عمیق و منطقی محبت و شغف کو منقطع کر دیتی ہے۔ اگر یہ فلسفہ صحیح ہے تو پھر اس میں کوئی شک باقی نہیں رہتا کہ دنیا نے اپنے بہت سارے ابرار و اظہار کو دھوکا دیا جن کی نگاہوں میں اقدار کی دنیا، جو اس ارضی حدود سے ماورا ہے، ایک ازلی حقیقت رکھتی تھی۔ انہوں نے دنیا کی طرف سے منھ پھیر لیا اور ایک ایسے شہر کی تلاش کی جس کا صانع و خالق خدا ہے اور وہ ہم سے کہتے ہیں کہ انھوں نے اس کو پایا اور ہم ان کی محنت و سیرت سے یہ پاتے ہیں کہ اس انکشاف نے ان کی قوتوں کو بہت زیادہ بڑھا دیا اور ساتھ ساتھ اس سے انھیں ایک باطنی اطمینان و خارجی سکون نصیب ہوا۔ کیا یہ دھوکے میں تھے؟ کیا دنیا نے اپنے اولیاء و حکماء کو فریب میں مبتلا کیا تھا؟ کیا حقیقت میں اہم المسائل کا حل کرنا ناممکن ہے۔ کیا یہ ناممکن ہے کہ حیات کے انتہائی معنی کے متعلق بصیرت حاصل کی جائے؟ کیا ہمیں سرمدیت کی تمنا کو ایک کمزوری قرار دینا چاہیئے اور اس کو اپنے سینے سے اکھاڑ پھینک دینا چاہیئے؟ اس صورت میں ہمارے سارے مساعی کا انتہائی محرک ہی غائب ہو جائے گا۔ وہ اساسی اصول موضوعہ جس پر سارے تفلسف کی بنیاد قائم ہے باطل ہو جائے گا؟ اور بالآخر نتیجیت کو اسوالڈ اسپنگلر کے ساتھ اتفاق کرنا پڑے گا کہ "موجودہ اور آیندہ زمانے کے ایک حقیقی فلسفے کا امکان ہی زیر بحث ہے۔" اور بہتر ہوگا کہ ہم بلادِ مستعمرہ کے متوطن ہو جائیں یا انجنیئر بن جائیں یا کسی ایسی چیز میں لگ جائیں جو صحیح اور حقیقی ہو بہ نسبت اس کے کہ پھر انھیں خشک و قدیم مسائل پر اس بہانے سے غور کرنے لگیں کہ "یہ فلسفیانہ فکر کی ایک جدید موج ہیں۔" 'نتیجیت کی ادبیات' میں اس امر کی حقیقی شہادت

موجود ہے کہ عملی فعلیتیں اور معاشری اصلاحات ہی نہایت اہم سمجھی گئی ہیں۔ لیکن جب یہ نقطۂ نظر اختیار کیا جائے تو فلسفہ کی جڑیں خشک ہونے لگتی ہیں۔

مانٹیگیو فلسفے کے طلباء کے ایک 'جدید' کی طرف اشارہ کرتا ہے جو فلسفے کے کلاسکل ادب کو پڑھتا ہے لیکن چونکہ اس کے سمجھنے کے لیے اس کے ہاں نہ علم ہوتا ہے اور نہ ذکاوت لہٰذا نہایت چین و آرام کے ساتھ نتیجیت کی طرف پلٹ جاتا ہے۔" اگر سوائے انسانی اغراض و تیقنات کے کوئی خارجی حقیقت نہ ہو تو پھر فلسفے کے روایتی مسائل پر سر پھوڑنا بالکل غیر ضروری نظر آتا ہے۔ اس طرح کوتاہ نظر جاہلوں کو ترغیب ہوگی کہ وہ اپنی نااہلیت کو یہ کہہ کر پردے میں چھپائیں کہ جو گتھیاں ان سے حل نہ ہو سکیں وہ دراصل 'غیر حقیقی' 'فرسودہ' 'جدلیاتی' باریکیاں تھیں، جن میں ایک عملی شخص اس عملی زمانے میں ہرگز اپنے آپ کو مبتلا نہیں کر سکتا اس لومڑی کی طرح جس کا قصہ مشہور ہے، اگر ہمیں انگور نہ ملیں تو ہم یہ کہہ کر اپنی عزت بچاتے ہیں کہ انگور کھٹے ہیں۔[1] جس حد تک کہ نتیجیت کی یہ توجیہ اور اس کا یہ استعمال ہو سکتا ہے۔ وہ عمیق ترین معنی کے لحاظ سے غیر عملی اور فلسفے کی طرف یہ پہلو بغیر فلسفے کو تباہ کرنے کے عام طور پر اختیار نہیں کیا جا سکتا۔

---

[1] ایضاً کتاب محولۂ بالا صفحہ ۱۶۷۔ اوپر کے بند میں اسپنگلر کا جو اقتباس دیا گیا ہے وہ میری کتاب (ANTHOLOGY OF RECENT PHILOSOPHY) سے لیا گیا ہے صفحہ ۲۲۰ دیکھو نیچے جو بحث اسپنگلر پر کی گئی ہے۔

حصّہ پنجم

دیگر اقسام

باب ا

اقسامِ فلسفہ جو زیادہ تر تصوّریتی ہیں

ا۔ تصوریت جدید

حصہ دوم باب اول میں ہم عصر تصوریت کا استطفاف کرتے وقت بنی ڈیٹو کروچے اور کیو وانی جنٹیلی کی تصوریت کا ذکر ہوا تھا جو اٹلی میں رائج ہے۔ بوسانکوٹ اور دوسروں نے اس کو تصوریت جدید کہا ہے۔ اور چونکہ یہ تصوریت کی دوسری صورتوں سے کسی قدر علیحدہ ہے۔ اور حصہ دوم میں اس پہ علاً کوئی توجہ نہیں کی گئی تھی لہذا اس کا مختصر خلاصہ یہاں پیش کیا جاتا ہے۔

تصوریت جدید کی تکمیل ہیگلی اساس پہ ہوتی ہے اور ہیگلیت جدید کی دوسری صورتوں کی طرح یہ کلی مقرون کے اساسی اصول اور استدلال کے بنیادی جدلیاتی طریقے کو قبول کرتی ہے۔ لیکن کروچے بتلاتا ہے کہ ہیگل کے طریقہ جدلیاتی کا استعمال ناقص ہے کیونکہ وہ اس اختلاف و فرق کو نظر انداز کرتا ہے جو ان موجودات کی درمیانی اضافت میں جو ایک دوسرے سے محض جدا ہیں اور ان موجودات کی اضافت میں جو اپنی باطنی ماہیت کے لحاظ سے حقیقی طور پر متضاد ہیں، پایا جاتا ہے کلی مقرون کی ایک قسم تو اضداد کی وحدت ہے۔ اور دوسری قسم ممیز و متبائن موجودات کی وحدت ہے۔ مثلاً تخیل و عقل اس وحدتِ تخیل کی تشکیل کرتے ہیں جو فن اور شاعری میں استعمال ہوتی ہے۔ تاہم یہ وحدت فن اور شاعری پر مشتمل ہوتی ہے۔ لہذا یہ اعلیٰ درجے

کی گئی مقرون ہے۔ اس طرح اس کلی مقرون کی حالت میں جو ممیز و متبائن موجودات کی ترکیب سے تشکیل پاتی ہے کلیت مقرون کے درجے ہوتے ہیں اور متبائن موجودات نسبتاً مستقل و غیر محتاج ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بات ان کلیات مقرون کے متعلق صحیح نہیں جو اضداد کی وحدتیں ہیں۔ یہاں دونوں اضداد و تجریدات ہیں اور ان میں سے کسی کی حقیقت جدا نہیں ہوتی۔ جیسی کہ متبائن و ممیز موجودات کی ہوتی ہے۔ چونکہ ہیگل نے اس بنیادی فرق کو نہیں پہچانا اسی لیے وہ روح و فطرت میں ایک ناجائز فرق قائم کرتا ہے۔ اس کو وہ اپنے ہمہ عقلیت اور حقیقت عقلیت کے اتحاد سے کبھی دور نہ کر سکا۔ روح فطرت کے مدمقابل نہیں بلکہ فطرت روح میں شامل ہے۔

لہٰذا تصوریت جدید ایک ماورائی وجود مطلق کے تصور کو اور حقیقت کے ایک ماورائی دائرے کو جو عالم ظہور کے بالکل مخالف و متضاد ہے، ترک کر دیتی ہے۔ جو وجود مطلق ایک روح ساری ہے جو تاریخ عالم میں مصروف کار ہے۔ فعلیت ذہنی کی دو صورتیں اس روح کی معرفت کی طرف رہبری کرتی ہیں۔ ان میں سے ایک تو فعلیت نظری ہے جو فن اور فلسفہ پیدا کرتی ہے۔ وہ ہمیں جمال و صداقت (بحیثیت اساسی اقدار) عطا کرتی ہے۔ دوسری فعلیت عملی ہے جو معاشیات و اخلاقیات پیدا کرتی ہے۔ اس کے اساسی اقدار افادیت و خیر ہیں۔ یہ چار اقدار کلیات مقرون ہیں اور ان میں سے ہر ایک میں ساری روح اپنی کسی نہ کسی حیثیت کے اعتبار سے موجود ہوتی ہے۔ لیکن یہ اضداد محض تجریدات نہیں، ہر ایک جدا ممیز و مستقل وجود ہے اور ان چاروں کی وحدت سے اس اعلیٰ کلی مقرون کی تشکیل ہوتی ہے، جو روح مطلق کہلاتی ہے۔ تاہم ان چاروں ممیز اقدار یا کلیات مقرون میں سے ہر ایک خود اضداد کی ایک وحدت ہے۔ جمال حسن و قبح کی وحدت ہے۔ جس میں قبح مغلوب ہو گیا ہے۔ صداقت و کذب کی وحدت ہے جس میں کذب مغلوب ہو گیا ہے۔ خیر اخلاقی خیر و شر کی وحدت ہے جس میں کثرا کمال سیرت سے مغلوب ہو گیا ہے۔ افادیت افادہ و ضرر کی وحدت ہے جس

میں افادیت ضرر پر غالب آ گئی ہے۔

لہٰذا کروچے نے جو تصوریت جدید کی توجیہ کی ہے اس کے دو بنیادی اور اصلی دعوے ہیں۔

۱۔ فلسفیانہ علوم میں جمالیات یا فلسفۂ فن مرکزی اہمیت رکھتا ہے۔

۲۔ روحِ مطلق ساری و داخلی عمل یا فعلیت ہے اور ماورائی و کامل و سکونی عقل نہیں۔

ان دونوں اساسی مسائل کو تکمیل دینے میں کروچے ہیگل سے بھی زیادہ مذہب کو فلسفے کے تحت رکھتا ہے۔ فلسفہ ہمیں صداقت کو خالص منطقی و تعقلی صورت میں عطا کرتا ہے اور اس کے برخلاف مذہب روح مطلق کا دراصل ایک ترکیبی و علامتی استحضار ہے۔ لہٰذا بالآخر مذہب تمدن کی ترقی کے ساتھ رفتہ رفتہ فلسفے کے لیے جگہ خالی کر دے گا۔

کروچے کا فلسفہ روح مطلق یا کل حقیقت کو ایک کلی مقرون قرار دیتا ہے جو چار ممیز و متبائن کلیات مقرون سے مرکب ہے۔ لفظ ممیز یا متبائن کو ان ہی معنی میں استعمال کیا گیا ہے جن کی توضیح اوپر کی گئی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ پانچوں کلیات مقرون مساوی طور پر حقیقی کیسے ہو سکتے ہیں۔ گیووانی جینٹیلے روح مطلق اور چاروں اقدار کے امتیاز پر حملہ کرتے ہوئے اس امر سے انکار کرتا ہے کہ نظری و عملی فعلیتیں دراصل ایک ہی فعلیت کی مختلف اقسام ہیں۔ یہ محض اضافی طور پر مختلف ہیں۔ نظری فعلیت کے نقطۂ نظر سے دنیا بنی بنائی ہے۔ لیکن عملی فعلیت کے نقطۂ نظر سے دنیا کو ابھی بننا ہے۔ اسی لیے اس مفکر کے فلسفے کو "فعلی تصوریت" کہا جاتا ہے۔ وہ روح یا ذہن کو فعل محض کہتا ہے۔ جیسا کہ انجیلو کرسپی نے کہا ہے:

"جینٹیلے کی تصوریت محض اس لیے فعلی تصوریت کہلاتی ہے کہ وہ اسی ایک ابتدائی حقیقی تفکری فعلیت سے شروع کرتی ہے۔ اور ہر چیز کی توجیہ اس طرح کرتی ہے کہ گویا وہ اس حرکت سے پیدا ہوئی ہے، جو حقیقی تفکر سے شروع ہو کر تجریدی فکر کی طرف جاتی

ہے۔[1] لیکن جنیٹلے آگے چل کر یہ بتلاتا ہے کہ یہ تفکری فعلیت کسی تجربی ذات یا انا کی فعلیت نہیں بلکہ ایک ساری و داخلی انا یا روح کی۔ اس طرح روح کی ابتدا بحیثیت موضوعی فعلیت کے ہوتی ہے۔ جس میں تفکری فعلیت روح کا کل حصہ ہے۔ لیکن وہ دوسری ارواح کے ساتھ اپنی وحدت اور خارجی تحدیدات سے اپنی آزادی کا انکشاف کرتی ہے۔ اور روح تکون کا ایک عمل مسلسل ہے۔ لہٰذا یہ عین تاریخ ہے۔ صرف روح شاعر بالذات ہوتی ہے۔ وہ اپنی تاریخ اور اپنی فطرت سے واقف ہوتی ہے۔ روح کا یہ علم ذات فلسفہ ہے۔ اس طرح "فعلی تصوریت ذہن انسانی کی آزادی و اہمیت کا ایک برترین ثبوت ہے۔ کیونکہ اس طریقے سے انسان بحیثیت روح اپنی دنیا آپ ہوتا ہے۔ اور انسان کے ماوراء کوئی دنیا نہیں" (کرپی)۔ قارئین پر یہ امر واضح ہوگا کہ جنیٹلے کے اس بنیادی خیال میں اور اس اجتماعی تصوریت میں گہری مماثلت پائی جاتی ہے۔ جن کو نتیجیت اپنے نوجوان تلامذہ کے فلسفے میں اختیار کر رہی ہے۔ لیکن یہ ڈیوے کی سخت منطقی آلائیت سے بہت بعید ہے۔

۲۔ حیاتیت

بیسویں صدی کے افکار کی ایک اہم خصوصیت حیاتیاتی علوم کی سرعت کے ساتھ توسیع و ترقی ہے۔ ایک مشہور و معروف استاد جے بیس ہالڈین نے یہ تبلایا ہے کہ نبی نوع انسان ایک ایسی تہذیب سے جو دراصل ریاضیات و طبیعی سائنس پر مبنی ہے تنگ آ کر ایک

---

[1] دیکھو انجیلو کرسپی کی کتاب (CONTEMPORARY THOUGHT OF ITALY) (اٹلی کا ہمعصر فلسفہ) صفحہ ۱۵۵ (کنافپ) دیکھو گیووانی جنیٹلے کی کتاب (THEORY OF MIND AS PURE ACT) (نظریہ ذہن بحیثیت فعل محض (ایکملن کمپنی) اور ڈی رجیرو کی کتاب (CONTEMPORARY PHILOSOPHY) (ہمعصر فلسفہ، الن اینڈ ان ون)

ایسی تہذیب کی طرف بڑھ رہی ہے جو بالکل حیاتیاتی علم پر مبنی ہے، اور آئندہ کی چند صدیوں میں گذشتہ صدیوں کی بہ نسبت حیاتیات میں بہت زیادہ ترقی ہوگی۔ بہر حال اس میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ حیاتیات ان دنوں بہت طاقت پکڑ رہی ہے۔ اب اس نہایت اہم واقعے کے فلسفیانہ اظہارات کا نام حیاتیت کا فلسفہ ہے۔ لفظ حیاتیت کا پہلے استعمال اس معنی میں ہوتا تھا کہ یہ وہ نظریہ ہے جو خصوصیت کے تمام تفاعلات کو ایک نفس حیوانی کی طرف منسوب کرتا ہے جو کیمیائی اور دیگر طبیعی قوتوں سے جدا ہے۔" (سنچوری ڈکشنری) لیکن حال میں حیاتیت کے معنی یہ لیے جانے لگے کہ وہ مابعد الطبیعیاتی نظریہ ہے جو حیات کو یا نفس حیوانی کو تمام حقیقت کی ماہیت یا جزو ماہیت قرار دیتا ہے۔ ہاکنگ نے اس فلسفے کو حیوازم (حیئیت) نام دیا ہے۔ لیکن کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ کیوں حیاتیت کے لفظ کو جو زبان میں مستحکم ہو گیا ہے چھوڑ کر حیئیت کا لفظ استعمال کیا جائے۔

۱۔ برگسان کی حیاتیت

ہنری برگسان نے حیاتیتی فلسفے کی ایک نہایت موثر صورت پیش کی ہے۔ اس کی تعلیم کو انگلستان اور امریکہ میں وسیع طور پر مقبولیت حاصل ہوئی۔ اور ان ممالک میں اس کے نہایت سرگرم و شوقین تلامذہ و اتباع موجود ہیں۔ لیکن اس سے زیادہ اہم چیز تو حقیقیہ، نتیجیہ و تصوریہ کا وہ میلان ہے جس کی وجہ سے وہ برگسان کے حیاتیاتی نظریات کو جذب کر رہے ہیں۔ برگسان نے بالخصوص مندرجہ ذیل فلاسفہ کو متاثر کیا ہے: ولیم جیمس جو نتیجیت کا حامی ہے۔ میاک گوری، وائٹ ہیڈ اور ہولٹ جو کھلے حقیقیہ ہیں؛ جی واٹس کننگھم، ایچ ولڈن کار اور آر الیف اے ہارنلے جو ممتاز تصوریہ ہیں۔ گو ہم نے اوپر برگسان کو وحدیت پسند تصوریہ قرار دیا ہے (دیکھو حصہ دوم باب اول) لیکن بہت سارے مصنف اس کو حیاتیت کا قائل کہتے ہیں اور ہمعصر فلسفے کے تین اہم اقسام میں سے کسی ایک کا بھی اس کو نمائندہ نہیں قرار دیتے۔ ہمعصر فلسفے میں برگسان کی زبردست اہمیت کا اندازہ اسحاق بن لبلی کے بیان سے ہوتا ہے جو بلاشبہ درست ہے: "برگسان

کا کارنامۂ حیات موجودہ زمانے کے فرانسیسی فلسفے کے تمام ترقی پذیر میلانات کا نقطۂ انتہائی بھی ہے۔ اور اس کا مرکز بھی۔" وہ اس خیال میں بھی بالکل صحیح ہے کہ "برگسان کے فلسفے کو کسی موجودہ "مت" کی تحت نہیں رکھا جاسکتا ہے[1]۔" ہمیں اس ممتاز فرانسیسی فلسفی کی گوناگوں قابلیتوں کا اعتراف کرنا چاہیئے۔ جس کو ادبیات کا نوبل پرائز بھی عطا کیا گیا ہے اور جو ہمارے زمانے کی عظیم ترین شخصیت ہے۔ لیکن ہمیں حیاتیت کی اس نوع پر بھی زور دینا چاہیئے۔ جس کا وہ بانی ہے۔

اس حیاتیت کا اظہار برگسان کے مشہور جملے جوشِ حیات (ELAN VITAL) سے ہوتا ہے جس کو اس نے پہلی مرتبہ اصطلاحی معنی میں اپنی کتاب (L'EVOLUTION CREATRICE) ارتقائے تخلیقی (۱۹۰۷ء) میں استعمال کیا۔ اس کتاب کا انگریزی میں ترجمہ آرتھر مچل نے (CREATIVE EVOLUTION) (ارتقائے تخلیقی) کے عنوان سے ۱۹۱۱ء میں کیا۔ "جوشِ حیات" کا جملہ برگسان کے لیے اس تعلیم کا خلاصہ پیش کرتا ہے۔ جس کی رو سے ایک ابتدائی قوتِ حیات یا تہیجِ حیات کا وجود تھا۔ اور یہ ترقی یافتہ انفرادی عضویتوں کے ذریعے ذی حیات موجودات کی ایک نسل سے دوسری نسل تک پہنچا ہے۔ یہی انفرادی عضویتیں ان نسلوں کے درمیان ارتباط پیدا کرنے والے حلقے ہیں۔ یہ قوتِ حیات زندہ ہستیوں کے ہر خطِ ارتقاء میں محفوظ ہوتی ہے اور ذی حیات صورتوں کی بے شمار انواع اور جدید اصناف کی تخلیق کا باعث ہے۔ جُوں جُوں وہ بڑھتی جاتی ہے۔ اپنے کو اور زیادہ تقسیم کرتی جاتی ہے۔ "تمام حیات (حیوان و نبات) اپنی عین و ماہیت کے لحاظ سے توانائی کو جمع کرنے اور اس کو سہل العطوف راہوں میں چھوڑنے کی کوشش نظر آتی ہے۔ یہ راہیں صورت

---

[1] دیکھو اسحاق بن ربی کی کتاب (CONTEMPORARY THOUGHT OF FRANCE) (ہمعصر فلسفۂ فرانس) صفحہ ۱۶۹ (کناپف)

میں قابلِ تغیر ہیں۔ ان کے آخر میں حیات نامتناہی طور پر مختلف قسم کے کاموں کو انجام دے گی۔ "جوشِ حیات" جو مادے سے گزر رہا ہے۔ اس کام کو فوراً انجام دینا چاہتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اگر اس کی قوت لامحدود ہوتی یا خارج سے اس کو کوئی امداد ملتی اس میں وہ کامیاب ہو جاتا۔ لیکن یہ تہیج محدود ہے اور یہ ہمیشہ کے لیے ایک مرتبہ دے دیا گیا ہے۔ یہ تمام مزاحمتوں پر غالب نہیں آسکتا۔" (صفحہ ۲۵۴ و مابعد)

برگسان کے خیال کی رو سے جوشِ حیات مادّے کو اپنی فعلیت کی ایک زائد پیداوار کی طرح خلق کرتا ہے۔ برگسان حیات کو ایک ہوائی سے تشبیہ دیتا ہے۔ مادہ وہ بجھے ہوئے شعلے ہیں جو ہوائی کی بڑھتی ہوئی آنچ سے نکل کر نیچے گرتے ہیں۔ لیکن یہ جوشِ حیات کسی مقررہ یا مقدرہ غایت کی طرف نہیں بڑھ رہا ہے۔ برگسان اس شئے کی تردید کرتا ہے جس کو غائیت یا سکونی مقصدیت کہتا ہے۔ جس مقصد واحد کو وہ تسلیم کرنے کو تیار ہے وہ جوشِ حیات ہی میں سرایت کی ہوئی مقصدیت ہے۔

ب۔ ڈریش کی حیاتیت

ہانس ڈریش نے (جرمن عالم جنینیات جو فلسفی ہو گیا ہے) ایک جدید حیاتیاتی فلسفہ پیش کیا ہے۔ جو برگسان کی حیاتیت سے بالکل مختلف ہے۔ اولاً ڈریش کی حیاتیت برگسان کی حیاتیت سے بہت زیادہ محدود ہے۔ وہ انکار کرتا ہے کہ ارتقائے تخلیقی کا اطلاق حقیقت کے طبیعی کیمیائی درجے پر ہو سکتا ہے۔ اپنی حیاتیت کی بنیاد جنینیات کی تحقیقات پر قائم کرتے ہوئے وہ استدلال کرتا ہے کہ جنین کا ارتقاء غیر میکانکی ہوتا ہے اور ترقی پذیر جنین میں اس کا تعین زیادہ تر اس نفسِ حیوانی کی موجودگی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ جس کو ارسطو کی اتباع کرتے ہوئے انٹی لکی یا صورت کہا جاتا ہے۔ لیکن ہر عضویت اپنی جدا صورت رکھتی ہے۔ اور برگسان کے جوشِ حیات کی طرح کوئی واحد صورت نہیں پائی جاتی۔ جو تمام ذی حیات ہستیوں میں کارفرما ہو۔ یہ بات کم از کم ڈریش کی جنینیاتی حیاتیت کے متعلق صحیح ہے۔ ڈریش

ایک زیادہ عام حیاتیت کو بھی تسلیم کرتا ہے جس کو وہ نسلیاتی ارتقاء کہتا ہے۔ نسلیات سے اس کی مراد نسل کا وسیع ترین معنی میں نظریہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نسلیات تمام جینیات کے مجموعے کا مرکب ہے۔" اس سارے ارتقائی عمل کے لیے وہ ایک "فوق الشخصی نسلیاتی صورت" کو تسلیم کرتا ہے۔ اس صورت کا مقابلہ برگسان کے جوشِ حیات سے کیا جا سکتا ہے کیونکہ ڈریش نسلیات کو ایک مربوط عمل کہتا ہے جس کا انتہائی مبدا یہی شخصی صورت ہے۔

لیکن اس سارے ارتقائی عمل کی ایک غایت مقصود ہوتی ہے گو انسان یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ غایت نوعِ انسانی کا ارتقاء ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ یہ غایت کیا ہو گی۔ یہ سارا نسلیاتی علم زندگی کا ایک بے مثل حادثہ ہے۔ لیکن اگر ہم اس بے مثل و ممتاز حادثے کی علت کی توجیہ کرنا چاہیں تو ہمیں نسلیات یا حادثۂ حیات کے بروز کی دو اتنی ہی عمدہ توجیہات ملتی ہیں۔ اور ہم اس امر کا فیصلہ کرنے کے بالکل قابل نہیں کہ ان دو میں سے صحیح کون سی توجیہ ہے۔ ایک توجیہ تو یہ ہے کہ اس فوق الشخصی صورت نے اپنی اس ماہیت کے مطابق حیات کو خلق کیا جو وہ نسلیاتی ارتقاء کے ابتداء کے پہلے رکھتی تھی۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ فوق الشخصی صورت کی یہ عینیت یا ماہیت نسلیاتی ارتقاء کے ساتھ ارتقاء پا رہی ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ ڈریش لفظ "صورت" کو دو بالکل مختلف معنی میں استعمال کر رہا ہے۔ اس کی جینیاتی حیاتیت میں یہ ایک باطنی اصول ہے جو ہر ذی حیات عضویت میں نشوونما و ارتقا کا تعین کرتا ہے۔ اس کی نسلیاتی حیاتیت میں وہ سارے ارتقائے حیات کا اصول واحد ہے جس کو فوق الشخصی صورت کہا جاتا ہے اور خدا اور برگسان کے جوشِ حیات کے ساتھ ایک کر دیا جاتا ہے۔ اپنی کتاب حیاتیت کی تاریخ اور اس کے نظریہ (HISTORY AND THEORY OF VITALISM) میں وہ بتلاتا ہے کہ حیاتیت تاریخِ فلسفہ میں ارسطو سے لے کر موجودہ زمانے تک کس قدر اہم رہی ہے۔ اور وہ اس نظریے کے اہم ثبوت و شہادتیں بھی پیش کرتا ہے۔

ج۔ ائیکن کی عمولیت

دوسرا فلسفی جس نے برگسان کی طرح ادبیات میں نوبل پرائز حاصل کیا ہے اور جس کو عموماً حامیٔ حیاتیت سمجھا جاتا ہے، روڈالف ائیکن ہے جو اپنے فلسفے کو (ACTIVISM) یا عمولیت کہتا ہے۔ اس کا نقطۂ آغاز ڈریش اور برگسان سے بہت کم حیاتیاتی اور بہت زیادہ تاریخی ہے۔ ائیکن کی اہم دلچسپی نباتات و حیوانات کی قوتِ حیات سے نہیں بلکہ افرادِ انسانی کی شاعر بالذات تمدنی زندگی سے تھی۔ اسی لیے اس کی عام تعلیم برگسان کے فلسفے سے زیادہ مظہر تصوریت کے دوسری اقسام کے زیادہ قریب ہے۔ تاہم وہ تصوریتِ مطلقہ کی عقلیت کے ساتھ عداوت رکھنے میں برگسان کا شریک ہے اور وہ ڈریش کا ساتھ اس پہلو کے اختیار کرنے میں دیتا ہے جو فوق الشخصی صورت و نسلیات کے باہمی تعلق کی دو مخالف توجیہات میں سے کسی ایک کے انتخاب کے عدم امکان سے ظاہر ہوتا ہے۔ ائیکن ایک فوق البشر و فوق التمدن روحانی حقیقت کو بطور اصول موضوعہ تسلیم کرتا ہے۔ یہ حیاتِ روحانیہ ہمارے تجربے سے بالکل مستقل و بے نیاز ہے۔ ہمیں اس کے وجود کا علم اپنی حیاتِ عملی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ائیکن کہتا ہے کہ عمل وجودِ انسانی کے تمام خطرات و مکاید کے خلاف بہترین دفاعی ہتھیار ہے۔

کسی اور جگہ کہتا ہے: "شک کا علاج غور و خوض سے نہیں بلکہ عمل سے ہوتا ہے۔ عمیق ترین صداقتوں کے جانچنے کے لیے ہمیں مصروفِ عمل ہونا چاہیئے۔ گو ہمارا رنج ہمیں رنج و تعب ہی میں مبتلا کیوں نہ کرے۔" "رنج و غم نہیں بلکہ فقرِ روحانی انسان کا بدترین دشمن ہے عمل کی روحانی دنیا ہی کی قوت انسان کو روحانی عمل پہ آمادہ کر سکتی ہے۔" اور اسی عمل کی وجہ سے وہ زندگی کے معنی اور اس کے نصب العینوں کا زیادہ تحقق کر سکتا ہے۔ ائیکن زندگی کی ان توجیہات کی کھلی ملامت کرتا ہے جو اس کو محض ایک حرکت یا "بے روح مکانیت" قرار دیتی ہے۔ اگر ہمیں زندگی کو محض ایک حرکت قرار نہیں دینا ہے تو ہمیں اخلاق کو خود حیاتِ روحانی کا محرک اور اس کی ترقی پذیر قوت قرار دینی چاہیئے۔ یہی ائیکن کی عمولیت کی

اہم خصوصیت ہے جو اس کی ایک نہایت اہم تصنیف میں پیش کی گئی ہے۔[1]

د۔ برطانوی حیاتیہ

انگلستان کے اہم مفکرین کی ایک زیادہ تعداد حیاتیت کی حامی ہے۔ جوڈ نے برگسان کی حیاتیت کو حقیقتی مابعد الطبیعیات کے مطابق بنا لیا ہے۔ جے۔ اے ٹامسن کا یہ استدلال ہے کہ اگر ہم ہر عضویت میں کسی قسم کے تہیج حیات یا تخلیقی توانائی کے وجود کا انکار کریں تو زندگی ناقابل توجیہ قرار پاتی ہے۔ جے ایس ہالڈین نے ہر ذی حیات ہستی کے اعضاء و خلیات کی کلیت دسری کو تسلیم کرنے کی ضرورت پہ زور دیا ہے۔ جے سی اسمٹس نے اپنی کتاب (HOLISM AND EVOLUTION) (ہولیت وارتقاء) میں نفس حیوانی کے لیے ایک نیا لفظ ایجاد کیا ہے۔ "ہولیت" (HOLISM) اور اس کا استدلال ہے کہ ہولیت کا یہ جوہر حقیقت کے ہر درجے میں موجود ہوتا ہے۔ ٹامسن اور اسمٹس دونوں اس حد تک ہمہ روحیت کے قائل ہیں کہ ہر فطری شے میں غیر میکانکی حیاتی فعلیت کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ "ہمعصر برطانوی فلسفے" (CONTEMPORARY BRITISH PHILOSOPHY) میں ٹامسن نے جو شخصی بیان پیش کیا ہے اس میں وہ اپنی رائے کو طریقیاتی حیاتیت کہتا ہے۔ اور اس شے کی حمایت کرتا ہے جس کو وہ 'زندقہ' ہمہ روحیت کا نام دیتا ہے۔

---

[1] دیکھو روڈالف ایکن کی کتاب LIFE'S BASIS AND LIFE'S IDEALS (حیات کی اساس اور حیات کے نصب العین)، خصوصاً صفحہ ۲۵۵ و مابعد۔ اس کتاب کا جرمن زبان میں عنوان یہ ہے؛ GROUNDLINIEN EINER NEUEREN LEBENSANSCHAUUNG (ایک جدید فلسفہ حیات کا خاکہ) انگریزی ترجمہ اے سی وجری نے کیا ہے اور اوم اینڈ چارلس بیاک نے اس کو شائع کیا۔ ایکن کی عمومیت اور جینیے کی فعل تصوریت کی مشابہت پر غور کرو اور نیچے مذہبی تجیت کے مباحث بھی دیکھو صفحہ

۴۔ انفرادیت و اظہار ذات کے نظریے

ہمعصر فلسفے کا ایک دوسرا وسیع میلان جس کی حمایت مختلف ممالک کے قابل مفکر کر رہے ہیں نظریۂ انفرادیت کہلاتا ہے۔ یہ بالخصوص زمانہ جدید کے اکثر فلاسفہ کے اس میلان کے خلاف احتجاج ہے جس کی وجہ سے وہ اجتماعی و طبیعی علوم کے بیان کرنے میں مبالغہ کرتے ہیں اور ان کو فلسفے کی اساس قرار دیتے ہیں۔ نظریۂ انفرادیت کی رو سے ہر مفکر کی شخصیت (جس میں اس کے تعصبات، جذبات و وجدانات شامل ہیں) تمام صحیح تفکر کی اساس قرار دی جانی چاہیئے۔ انفرادی تجربے کی عملی مشکلات ہی کی وجہ سے وہ مسائل پیدا ہوتے ہیں جو اس شخص کے فلسفے کی تکمیل و ترقی کا باعث ہوتے ہیں۔ نظریہ انفرادیت کے حامیوں کے نقطۂ نظر سے زندگی کا پہلا قانون یہ ہے کہ اپنی ذات کا اظہار کرو۔ "اپنی زندگی کے مخصوص کام کا پتا لگاؤ۔ اور پورے جوش و خروش کے ساتھ اس میں مصروف ہو جاؤ کیونکہ تم ہی وہ انتہائی حقیقت ہو جس کا تمہیں کبھی علم ہو سکتا ہے۔ ٹامس کارلائل کے الفاظ میں، سعادت مند ہے وہ شخص جس نے اپنے کام کو دریافت کر لیا۔ اس کو اب کسی اور سعادت کی خواہش نہ کرنی چاہیئے۔"

امریکا میں وارنر فائٹ وہ شخص ہے جس نے اس نقطۂ نظر کی نہایت شدت کے ساتھ حمایت کی ہے۔ بالخصوص اپنے اس مضمون میں جس کو اس نے "ہمعصر امریکی فلسفے" (CONTEMPORARY AMERICAN PHILOSOPHY) میں "وجود شخصی و غیر شخصی" (THE IMPERSONAL AND THE PERSONAL) کے عنوان سے شائع کیا ہے۔ لیکن فائٹ خصوصیت کے ساتھ ہسپانیہ کے ممتاز فلسفی ایم۔ یونامنو کا حوالہ دیتا ہے۔ جس کی کتاب Tragic Sense of Life (زندگی کا حزنی پہلو) میں اس نقطۂ نظر کو نہایت موثر طریقے سے پیش کیا گیا ہے۔ اسی عام نظریے کو کونٹ ہرمن کیسرلنگ کی تصنیفات میں نہایت دلچسپ طریقے سے پیش کیا گیا ہے۔ خصوصاً مندرجہ ذیل کتاب میں جو عام طور پہ پڑھی جاتی

ہے۔ (TRAVEL DIARY OF A PHILOSOPHER) ایک فلسفی کی سفری بیاض نیز اس کتاب میں (THE WORLD IN THE MAKING) (دنیا زیر تعمیر) ثانی الذکر کتاب میں وہ اپنی حیات کا ایک نفیس خاکہ پیش کرتا ہے جس میں بتلاتا ہے کہ وہ اپنے فلسفیانہ نظریات تک کیسے پہنچا۔

فانٹ کی رائے میں بنیادی سوال یہ ہے، زندہ رہنے کے کیا معنی ہیں؛ یہ نہیں کہ، زندگی کیا ہے۔ اپنی ابتدائی کتاب (MORAL PHILOSOPHY) (فلسفۂ اخلاق) سے یہ اقتباس نقل کرتا ہے۔ "مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص اس انسانی معنی کے لحاظ سے دنیا میں طیب نفس کے ساتھ زندگی بسر کرتا ہے، جو اپنے خویش و اقربار کے دائرے میں تسکین بخش محبت اور صلح و اتفاق پاتا ہے، اور اپنے دوست احباب میں اپنے مذاق کے مطابق فہم و ذکار۔ ایسے شخص کو زندگی کا بہترین عطیہ نصیب ہوتا ہے اور جس شخص کو یہ نصیب نہیں وہ ہر چیز سے محروم ہے۔" (صفحہ ۲۸۶) اور یونامنو کی رائے میں گوشت پوست رکھنے والے انسانوں نے جو کتابی کیڑے اور تصنع پسند عظیم الشان فلسفیوں کی صورت میں نظر آتے ہیں اپنے نظامات کو اپنی روح کے مطلق الوجوب تمناؤں کی تشفی کے لیے تعمیر کیا ہے۔ ارادۂ حیات بخواہش خلود یا اگر تم اس طرح ادا کرنا چاہو، محبت ذات، تمام زندہ موجودات کا اپنے کو عین سمجھتی ہے۔ اور اس حیات دنیوی کے بعد زندہ رہنے کا شدت کے ساتھ اشتیاق رکھتی ہے۔ یہی اشتیاق زندگی کا حزنی پہلو ہے۔ کیسرلنگ تمام نظریۂ انفرادیت و اظہار ذات کے اساسی اصول کو وضع کرتا ہے۔ جب وہ کہتا ہے: "بہترین طریقے جس کے ذریعے انسان ان صداقتوں کو دریافت کر سکتا ہے جو عامۃ الاطلاق ہوتے ہیں یہ ہے کہ وہ اپنے ہی ذہنی اعمال کا مطالعہ کرے۔ اس طرح وہ اپنی روحانی شخصی ترقی کے نصب العین کا تحقق کرنے سے تماموں کی ضروریات کی بہترین طور پر خدمت کر سکتا ہے۔[1]" آخر میں نظریۂ انفرادیت کے سارے حامی فانٹ کے اس اذعان

[1] دیکھو حاشیہ اگلے صفحہ پر۔

کے ساتھ اتفاق کریں گے کہ، "اس امر کا ذہن میں خیال رکھتے ہوئے کہ زندہ رہنے کے کیا معنی ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ انسانی زندگی کے متعلق یہ خیال کرنا کہ وہ "اجتماعی ترقی" ہے۔ (جمہوری نقطۂ نظر سے) ناقابلِ تصور طور پر حقیر و بے معنی شے ہے۔ میں صرف ان ہی بے شمار مردوں اور عورتوں کا خیال کر سکتا ہوں جو جذبات کے زیر اثر رہ چکے ہیں اور جنہوں نے وقت صرف کیا ہے اور جوش و حمیت سے کام لیا ہے۔ جن کے لیے (جیسے کہ تمہارے اور میرے لیے)، زندگی ایک حزن انگیز تجربہ ثابت ہوتی ہے۔ اور پھر اگر میں ایک ایسے عالم وجود کا تصور کر سکوں جہاں ان میں سے کسی کی قوت کبھی ضائع نہ ہوگی، جہاں کوئی روح جو جذبات کے زیر اثر رہ چکی ہے فنا نہ ہو سکے گی۔ ہاں اگر میں ایسے عالم کا تصور کر سکوں جو تخیل کی کسی کوشش سے عالم فطری کے حدود میں نہ سما سکے، تو پھر مجھے اس امر کا احساس ہوگا۔ اس امر کا علم ہوگا کہ میں نے ایک عقلی کائنات، ایک حقیقی کائنات، ایک روحانی کائنات، ایک مذہبی معنی و اہمیت رکھنے والی کائنات پالی ہے۔" بے شک یہ زمانۂ جدید کے خلود کی تمنا کا ایک ہیجان انگیز بیان ہے۔ اور اس امر کا بیّن ثبوت ہے کہ یہ تمنا یا اشتیاق ابھی فطریت پسند مفکرین کے حملوں کی وجہ سے فنا نہیں ہو گئی ہے۔

۴۔ بعض قومی فلاسفہ

یونامنو کے علاوہ جو عام طور پر اپنے محبوب وطن اسپین کی ایک حقیقی علامت سمجھا جاتا

حاشیہ صفحۂ گذشتہ: دیکھو ہرمن کیسرلنگ کی کتاب (THE WORLD IN THE MAKING) صفحہ ۸ مترجمہ مارس سیامویل (ہارکورٹ پریس اینڈ کمپنی)۔ فانٹ سے جو اقتباس پیش کیا گیا ہے وہ ہمعصر امریکی فلسفہ جلد اول صفحہ ۳۰۰ سے لیا گیا ہے۔ جی۔ پی۔ آڈمس اور ڈبلیو۔ پی۔ مانٹیگیو کی زیر ادارت میکملن کمپنی سے شائع ہوئی ہے۔

ہے، بعض اور ہمعصر ممتاز فلسفی ہیں جنہوں نے اپنی ذات کو اپنے قومی تمدن سے متحد کر لیا ہے۔ اور جنہیں فلسفے کی اپنے مخصوص تمدن کے حدود میں توجیہ کرنے میں خصوصیت کے ساتھ دلچسپی ہے۔ ان میں سب سے اول ٹی جی مسارک، صدر جمہوریت چکوسلواکیہ ہے۔ یہ فلسفے کی آٹھویں بین الاقوامی کانگریس کا صدر منتخب بھی تھا جو ۱۹۳۴ء میں پریگ میں منعقد ہوئی تھی۔ مسارک کا فلسفہ فی الحقیقت تمدنی تصوریت ہے۔ مارکس کے خیالات کی تنقید کی وجہ سے مسارک اچھی طرح مشہور ہو گیا ہے۔ پولینڈ میں لٹوسلاسکی ایک عرصہ دراز سے اس تمدنی تصوریت کے موضح و مفسر کی حیثیت سے مشہور ہے جو اس ملک کے تمدن پر مبنی ہے۔ وہ نظریۂ انفرادیت کا ایک انتہائی حامی ہے جس کا یہ یقین ہے کہ ارواح سرمدی ہیں۔ اس نے روحانی کثرتیت کی ایک بے مثل صورت پیش کی ہے۔ ہندوستان میں ایس رادھا کرشنا اور داس گپتا نے جو نہایت قابل فلسفی ہیں، اس قدیم تصوریت کی ایک نئی توجیہ پیش کی ہے۔ جو ہندوستان میں اپنی جڑیں گہری جمائے ہوئے ہے۔ ان مختلف فلسفوں کی تفصیل میں ہم یہاں نہیں جا سکتے لیکن یقیناً ان کا ان اقوام کی ذہنی نشوونما پر جن میں یہ پیدا ہوتے ہیں ایک دائمی اثر ہوگا۔

باب ۲

فلسفے کے وہ اقسام

جو زیادہ تر حقیقت پر مبنی ہیں

۱۔ مظہریات

جرمنی کی بیسویں صدی کا سب سے اہم فلسفہ مظہریات کہلاتا ہے جو مظاہر کا علم ہے اس کا بانی اڈمنڈ ہسرل ہے اور اس کی سب سے ابتدائی شکل اس کی کتاب "تحقیقات منطقی" (LOGISCHE — UNTERSUCHUNGEN) میں ملتی ہے۔ جو ابتداً ۱۹۰۱ء میں دو جلدوں میں شائع ہوئی۔ لیکن ۱۹۲۸ء میں چار جلدوں میں دوبارہ پیش کی گئی۔

ہسرل کہتا ہے کہ فرانز برنٹانو کو اس بات کا شرف حاصل ہے کہ اس نے مظہریات کے اساسی اصول کی اہم خدمت انجام دی۔ لیکن خود ہسرل اس قسم کے فلسفے کا اصلی موجد ہے اور اس کے بہت سارے قابل تلامذہ نے مظہریاتی طریقے کو مکمل کیا اور فلسفے کے ہر شعبے پر اس کا اطلاق کیا ہے۔ ان ہم عصر علمائے مظہریات میں سے ایک تو ایم شیلر (وفات ۱۹۲۸ء) ہے جس نے اس طریقے کو خصوصیت کے ساتھ اخلاقیات اور قیمت کے عام نظریے پر منطبق کیا۔ اسی طرح اس طریقے کو ایم گائی گر نے جمالیات پر، ایم ہائیڈیگر نے وجودیات پر، ہین ہرنگ نے فلسفۂ مذہب پر منطبق کیا ہے۔ اور اے پفینڈر، اے رائی، تانخ ای اسٹائین وغیرہم نے اہم مقالات لکھ کر

اس نظریے کی مختلف حیثیتوں کی توضیح کی ہے۔ ۱۹۱۳ء میں ہسرل نے ایک فلسفیانہ رسالے کی بنا ڈالی جس کا عنوان یہ تھا: (JAHRBUCH SUR PHANOMENOLOGIE UND PHANOMENO- LOGISCHE FORSCHUNG) (سالنامہ برائے مظہریات و مظہریاتی تحقیقات) اور یہ اس زمانے سے اب تک برابر شائع ہو رہا ہے۔ اس رسالے کی جلدوں میں اس فلسفے کی بے شمار قیمتی اصلاحی مباحث شائع ہوئی ہیں۔ ہسرل کی کتاب (IDEAS) (تصورات) کا حال ہی میں انگریزی میں ترجمہ ہوا ہے۔ اور اس نے انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کی جدید اشاعت (۱۴ ویں) کے لیے مظہریات پر ایک قیمتی مضمون بھی لکھا ہے۔ مظہریات اب اچھی طرح جرمنی میں مستحکم ہو گئی ہے۔ اور دوسرے ممالک میں پھیل رہی ہے۔ عام طور پر یہ مانا جاتا ہے کہ وہ ہمعصر فلسفے کے بڑے میلانات میں سے ایک ہے۔ اور تصوریت ذہنیت سے اس قدر تعلق نہیں رکھتی جتنا کہ حقیقت سے۔ تاہم اس میں کوئی شک نہیں کہ اس میں بہت ساری تصوریتی تعلیمات شامل ہیں۔ برنارڈ بونکوٹ نے اپنی کتاب (IMPLICATION AND LINEAR INFERENCE) میں ہسرل کے منطقی نظریات پر تنقید کی ہے اور بتلایا ہے کہ تصوریت مطلقہ کے منطقی نظریات سے ان کا کیا تعلق ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہسرل کانٹ اور ہیگل کا بہت زیادہ رہین منت ہے۔ لیکن مظہریات کو ایک جدید علمیات قرار دیا جا سکتا ہے۔ جو کانٹ کی علمیات کی جگہ لینے کے لیے متشکل کی گئی ہے۔ تاہم اس کا رجحان حقیقت کی جانب ہے۔ یہ فلسفہ اس قدر اصطلاحی اور پیچیدہ ہے کہ ہم یہاں صرف اس کی اہم انواع کا اختصار کے ساتھ بیان کریں گے۔ لیکن پہلے چند اہم اصطلاحی حدود کی تعریف کریں گے جن کو مظہریہ استعمال کرتے ہیں۔ جو یونانی لفظ مظہر کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس کے اصلی معنی اس شے کے ہیں جو اپنے کو ظاہر کرتی ہے اور مظہریہ نے اسی مفہوم کو باقی رکھا ہے۔ مظہر ایک بالکل عام لفظ ہے جو ہر اس شے کی طرف اشارہ کرتا ہے جو کسی ذی شعور کے سامنے اپنا اظہار کرتی ہے۔ اس کے معنی کسی شے کا ظاہر ہونا" ہیں۔ فطری علوم میں یہ لفظ مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

جہاں یہ کسی حقیقی شے کے ظہور کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ مظہریات میں یہ ہو سکتا ہے کہ مظاہر ہوں اور حقیقی اشیاء جن کے یہ ظواہر ہیں نہ ہوں۔ مثلاً منطق کی صنف حالبط، پریاں، مدور مربع وغیرہ۔ درحقیقت ہر تصوری شے اپنا اظہار کرتی ہے۔ جب اس کے متعلق فکر کی جاتی ہے۔ اور اسی لیے وہ ایک مظہر ہوتی ہے۔ مظہریات تمام مظاہر کا علم ہے خواہ یہ حقیقی اشیاء کے مظاہر ہوں یا محض تصوری یا قیاسی و وہمی ہوں۔ برنتانو کا لفظ "اسنادی" (جو اس نے مدرسیہ سے لیا ہے) مظہریات میں ایک اہم کام بجا لاتا ہے۔ اس لفظ سے مظہریہ مظاہر کی وہ خصوصیت مراد لیتے ہیں جس کی وجہ سے اشیاء کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔" یعنی یہ واقعہ مراد ہوتا ہے کہ ہم ہمیشہ اشیاء کا ارادہ کرتے ہیں اور ہر شے جس کا ہم ارادہ کرتے ہیں ایک اسنادی ساخت رکھتی ہے۔ خود ہسرل کی دی ہوئی مثال یہ ہے: ایک مکعب کے ادراک سے مضعف و مرکب اسناد کا اظہار ہوتا ہے؛ مکعب کے ظہور میں ایک مسلسل تنوع ہوتا ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو نقاط کے وہ اختلافات ہیں جن سے یہ دیکھا جاتا ہے۔ کچھ تناظر کے اختلافات ہیں اور وہ اختلاف بھی جو اس شے کی اگلی جانب میں جو دیکھی جاتی ہے اور پچھلی جانب میں جو نہیں دیکھی جاتی اور اس لیے نسبتاً غیر متعین ہوتی ہے۔ تاہم موجود فرض کی جاتی ہے، پایا جاتا ہے۔" مظہریہ لفظ (NOETIC) (ذہنی) کا استعمال عمل تجربہ کے لیے کرتے ہیں اور لفظ (NOEMATIC) تجربہ کردہ شے کے لیے۔ اور لفظ EIDETIC (جو یونانی لفظ eioos ماخوذ ہے) کسی مظہر یا حادثے کی عین یا ماہیت کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ جو اس کی خارجی خصوصیت سے جدا ہے۔ عینی تحویل (EIDETIC REDUCTION) سے مراد مظاہر سے ان کی خالص صورت کے لحاظ سے بحث کرنی ہوتی ہے جس میں سے ان کی خارجی خصوصیت کو مطلقاً نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

د۔ نفسیاتی مظہریات

ہسرل کا خیال ہے کہ فطری سائنس کے متوازی ایک مطلقاً کلی خالص، حضوری یا عقلی نفسیات پائی جاتی ہے۔ اس کا

اصلی نام مظاہر کی اسنادی ساخت کی مختلف انواع کی تحقیق کرنا ہے۔ تاکہ ان کی تحویل (اسی کے الفاظ میں) "ابتدائی اسنادات" (PRIME INTENTIONS) میں ہو جائے۔ ان سے "وجود نفسی کی ماہیت" اور "وجود روح" کی تشکیل ہوتی ہے۔ لیکن ہم ان اسنادات کو بھی دریافت کر سکتے ہیں جن پر حیات اجتماعی مشتمل ہوتی ہے۔ مظہریاتی نفسیات حقیقت کی مظہریاتی توجیہہ کا پہلا زینہ ہے۔

ب۔ عینی مظہریات: اسنادی ساختیں جن پر نفسیاتی مظہریات میں بحث ہوتی ہے ابھی اپنا خارجی و تجریدی مافیہ باقی رکھتی ہیں اور زیادہ صوری نفسیات حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کی بھی تجرید کی جائے اور مظاہر کو ہر تجریدی و نفسی طبیعی عنصر سے مطلقاً پاک کر دیا جائے۔ اس طرح ہم مظاہر کی عین محض یا صورت یا عینی ساخت تک جا پہنچتے ہیں۔ جیسا کہ ہسرل اس کو ادا کرتا ہے، "مثال کے طور پر اجسام کے ادراک کی مظہریات حقیقت میں وقوع پذیر ہونے والے ادراکات یا وہ جن کے وقوع پذیر ہونے کی توقع ہوتی ہے۔ ان کا بیان نہ ہوگی۔ بلکہ اس غیر متغیر ساخت کا بیان ہوگی جس کے بغیر کسی جسم کے ادراک کا خواہ واحد ہو یا مسلسل تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ مظہریاتی و نفسیاتی تحویل حقیقی باطنی تجربے کے مظاہر کا انکشاف کرتی ہے: عینی تحویل ان عینی صور کا جو نفسی وجود کا حصر کرتی ہے۔" (انسیکلو پیڈیا بریٹانیکا، نسخ چہاردہم جلد ۱۷، صفحہ ۷۰۰) بعد میں چل کر ہسرل اس عمل کو "وجود عینی کی عقلیت" کا عمل کہتا ہے۔

ج۔ ماورائی مظہریات: ماورائی کی تعریف ہسرل اس طرح کرتا ہے کہ یہ اس شے کی صفت ہے جو شعور ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ "شعور سے اضافیت ہماری دنیا کی حقیقی صفت ہی نہیں بلکہ عینی ضرورت سے ہر قابل تصور دنیا کی صفت ہے۔" اب ماورائی مظہریات شعور کی انتہائی ساخت سے بحث کرتی ہے اور ہمیں عینی مظہریات سے ایک درجہ آگے لے جاتی ہے۔ اس درجے میں موضوعی "انا"

اور اجتماعی "نحن" بالکل ماورائی "انا" اور ماورائی "نحن" سے بدل جاتے ہیں اور یہ دونوں ایک مقرون ماورائی شعور میں متحد ہو جاتے ہیں۔ بلاشک یہ خالص ماورائی تصوریت ہے۔

(د) وجودیاتی مظہریات: ہم ایک قدم اور آگے بڑھا سکتے ہیں اور ایک کلی "فلسفہ اولیٰ" پیش کر سکتے ہیں جو تمام علوم ریاضیاتی منطقی، فطری و اجتماعی علوم کو متحد کرتا ہے۔ چونکہ مظہریات تمام مظاہر کا علم ہے اس لیے وہ تمام ممکن وجود کی صوری ساخت کا مطالعہ کرتی ہے۔ اس وجودیاتی مظہریات میں ہر سائنس کے سارے عقلی و قابل فہم مسائل شامل ہو جاتے ہیں۔ "مظہریات اس سے کم نہیں کہ وہ انسان کی عقل انسانی کی خدمت میں کامل مصروفیت ہے۔" یہاں بھی ہسرل بالکل ہی تصوریت پسند نظر آتا ہے۔

تاہم ہسرل فوراً اس امر کا اضافہ کرتا ہے کہ "مظہریات تمام مظہریہ سے اس امر کا مطالبہ کرتی ہے کہ وہ فلسفے کے تمام مخصوص و سربستہ نظامات کو ترک کر دیں اور دائمی فلسفے کے قیام کے لیے دوسروں کے فیصلہ کن کام میں شریک ہوں۔" اس میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ وہ تصوریت مطلقہ کو ایک مخصوص سربستہ نظام سمجھتا ہے۔ مظہریہ کا یہ یقین و اذعان ہے کہ اب علم کی جدید ترقیوں کی روشنی میں اور مظہریاتی طریقے کو استعمال کر کے "فلسفہ اولیٰ" کے قدیم قلعے کی تعمیر تو ممکن ہے۔ اور ایک ایسی دائمی بنیاد پر جو نہ تصوریتی ہے اور نہ حقیقیتی "علم العلوم" کا استحکام امکان رکھتا ہے[1]

---

[1] پادل اے شلپ کا مضمون بھی دیکھو جس کا عنوان "ماکس شلر ۱۸۷۴ء ۱۹۲۸ء" ہے اور شلر پر اس کے دوسرے مضامین کے حوالے بھی اسی میں ملیں گے۔ فلاسافیکل ریویو جلد ۲۸ صفحہ ۵۷۴ و مابعدہ مظہریات پر ایک دوسری اچھی کتاب ماروِن فاربر کی تصنیف ہے جس کا نام (PHENOMENOLOGY AS A METHOD AND AS A PHILOSOPHICAL DISCIPLINE) بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر دیکھو۔

۲۔ غیر عقلیت :

بیسویں صدی کا ایک نہایت موثر فلسفہ امیل میرسن کا ایجاد کردہ ہے۔ وہ روسی پولینڈ میں پیدا ہوا۔ لیکن اپنی زندگی کا زیادہ حصہ پیرس میں بسر کیا۔ اس کی تصانیف ابتداءً فرانسیسی زبان میں لکھی گئی ہیں۔ اس کا فلسفہ "غیر عقلیت" کے نام سے مشہور ہوگیا ہے۔ اپنی شہرہ آفاق کتاب (IDENTITY AND REALITY) (عینیت و حقیقت) میں (۱۹۰۸ء) جس کا انگریزی میں ترجمہ ۱۹۳۰ء میں شائع ہوا (مترجمہ کیٹ لوون برگ۔ یہ ۱۹۲۶ء کی تیسری فرانسیسی اشاعت کا ترجمہ ہے)، نیز اپنی ان کتابوں میں (L'EXPLICATION DANS LES SCIENCE) ۱۹۲۱ء (LA DEDUCTION RELATIVISTE) ۱۹۲۵ء اور اس مضمون میں جو انسائیکلوپیڈیا بریٹانیکا کی ۱۴ ویں اشاعت میں چھپا جس کا عنوان (EXPLANATION) (توجیہ) تھا۔ میرسن نے اپنے نظریے کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے اور حکمت فطریہ کی تاریخ کے تعجب انگیز معلومات سے اس کی تائید کی ہے۔ اسٹائین نے بھی میرسن کے نظریہ علم کے "شاندار تحقیقات" کا ذکر کیا ہے۔ لارڈ بالفور، جے ایچ میور ہیڈ اور دوسروں نے میرسن کی بڑی تعریف کی ہے۔ اس کی تحریرات کے اعلیٰ پایے کی وجہ سے اس کے نظریات موجودہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ، (مظہریات بحیثیت طریقہ و بحیثیت فلسفیانہ تعلیم) ہے۔ یونیورسٹی آف بفالو اسٹڈیز جلد ۶، ۱۹۲۸ء۔ ہارورڈ میں منطق پڑھنے کے بعد فاربر نے ہسرل کے ساتھ پڑھا ہے۔ اس کو ہسرل کے نظام پر پورا عبور ہے۔ نیز وہ ریاضیاتی علمائے منطق کی علامتی منطق پر بھی دستگاہ رکھتا ہے۔ اسی لیے مظہریات کے طالب علم کے لیے اس کا مقالہ کافی اہمیت رکھتا ہے۔ نیز ڈبلیو ٹیوڈر جونس کی کتاب (CONTEMPORARY THOUGHT OF GERMANY) جلد اول باب ششم دیکھو جس میں مظہریات کا ایک عام پسند بیان دیا گیا ہے۔

زمانے میں عام طور پر تسلیم کیے جا رہے ہیں [1]۔

میرسن کا بنیادی فلسفہ یہ ہے کہ صحیح حکیمانہ توجیہ قوانین یا علل کے دریافت کرنے سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ اصول عینیت کے استعمال کرنے سے۔ اس کا خیال ہے کہ سائنس دان کا کام حکیمانہ توجیہ میں کسی حادثے اور اس کے مقدمات میں عینیت کا قائم کرنا یا اس کا اقرار کرنا ہے۔ اور یہ باوجود ان کے درمیانی مسلمہ اختلافات کے۔ بالفاظ دیگر تمام حکیمانہ توجیہ اس امر کو فرض کرتی ہے کہ حقیقت عقلی ہے اور (بالفاظ لارڈ بالفور حقیقت میں ایسی مختلف نسبتیں ہیں جن کو ذہن منفرد کر سکتا اور ان کا اتباع کر سکتا ہے۔ "اصول عینیت ذہن کا ازلی ڈھانچہ ہے" اور تمام علوم میں یہی اصول پایا جاتا ہے۔ یہاں تک یہ معلوم ہوتا ہے کہ میرسن وجود حقیقی اور وجود عقلی کی ساخت کی عینیت کے تصوریتی اصول کو تسلیم کر رہا ہے۔

تاہم اسی موقف پر وہ اپنی غیر عقلیت کی تعلیم کو داخل کرتا ہے۔ کیونکہ اصول عینیت کے استعمال کرنے میں ذہن جن اختلافات کو نظر انداز کرنا چاہتا ہے وہ ترک نہیں کیے جا سکتے۔ جب کسی اصول توجیہ کو آخر تک استعمال کیا جاتا ہے تو اس کو ضرور ان اختلافات سے مقابلہ پڑتا ہے۔ انہیں ایک دوسرے اصول کی توجیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور یہ تنازعہ جہاں پر تمام حکیمانہ توجیہات جا کر ختم ہوتی ہیں خود حقیقت کی غیر عقلیت کی وجہ سے واقع ہوتا ہے۔ اس غیر عقلیت کی ماہیت اور اس کی مختلف صورتوں سے میرسن مندرجہ ذیل کتابوں میں تفصیل سے بحث کرتا ہے (IDENTITY AND REALITY) (عینیت و

---

[1] میرسن پر ایک مضمون پڑھا جو رسالے SATURDAY REVIEW OF LITERATURE میں شائع ہوا ہے۔ جلد ۵ صفحہ ۱۱۷۱۔ نیز دیکھو جارج لوسن کی کتاب (A CRITICAL ANALYSIS OF THE PHILOSOPHY OF EMILE MEYERSON) (امیل میرسن کے فلسفے کی انتقادی تحلیل)۔ فرانسیسی تنقید کے لیے دیکھو ایم جلبٹ کی کتاب (LA PHILOSOPHIE DE M. MEYERSON) (فلسفہ موسیو میرسن)، مجلہ (ARCHIVES DE PHILOSOPHIE) میں شائع ہوا ہے۔ جلد ۳،۸۔

حقیقت، اب بنم DE L'EXPLICATION DANS LES SCIENCES توجیہ علوم میں) کتاب اول باب ششم و کتاب چہارم باب ۱۶ تا ۱۸۔ یہاں پہ ایک مثال اس کے مفہوم کی توضیح کے لیے کافی ہوگی۔

فرض کرو کہ ہم روشنی کی ایک تموجی حرکت کا خیال کرتے ہیں جو چشم انسانی کے شبکیہ کو متہیج کرتی ہے اور جو آلہ حواس میں ایک رو پیدا کرتے ہوئے دماغ کے مجی رقبے میں جاکر ختم ہو جاتی ہے۔ عصب اور دماغی نس کا اس خالص میکانکی حرکت کے بالمقابل روشنی یا رنگ کی ایک حس پیدا ہوتی ہے۔ سائنس میکانکی حدود میں یہ سمجھا سکتی ہے کہ حس کیا ہے؛ لیکن وہ اس طریقے کو کبھی نہیں سمجھا سکتی ہے۔ جس سے میکانکی حرکت حس میں تبدیل ہو جاتی ہے ہم میکانکی حرکتوں اور احساسات جیسے مختلف موجودات کی درمیانی اضافت کو کبھی قابل فہم نہیں بنا سکتے۔ تاہم یہ اضافت ایک حقیقی واقعہ ہے جس کے متعلق کوئی شک نہیں کر سکتا۔ اور اسی واقعے کو مے یرسن غیر عقلی کہتا ہے۔ اس کی رائے میں "اس لفظ کی خوبی یہ ہے کہ یہ صاف طور پہ بتلاتا ہے کہ یہ ایک نفس الامری واقعہ ہے جس کے صحیح ہونے کا ہم یقین کرتے ہیں۔ لیکن جو ہمیشہ ناقابل فہم، عقل کی گرفت سے باہر اور عقلی عناصر میں ناقابل تحویل ہوتا ہے۔ بعدازاں وہ اس چیز کا اضافہ کرتا ہے کہ "اس حد کی موجودگی کو تسلیم کرنے میں ہم نہ صرف اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ ہم اس غیر عقلی وجود کو سمجھنے میں ہرگز کامیاب نہیں ہو سکتے۔ بلکہ یہ بھی کہ اس علم تک ہرگز نہیں پہنچ سکتے۔ صرف اس ہی حد تک ہماری پہنچ ہو سکتی ہے[1]۔

۲۔ میکانیت

حیاتیت کے بالکل مدمقابل ہمعصر میکانیت ہے۔ بہت سارے مفکرین ذہن اور حیاتی

[1] دیکھو امیل مے یرسن کی کتاب، عینیت و حقیقت صفحہ ۲۹۸ مترجمہ کیٹ لودن برگ شائع کردہ میکملن کمپنی ۱۹۳۰ء

مظاہر کے خالص میکانکی نظریے کی تائید کرتے ہیں۔ نفسیاتی کرداریت درحقیقت مابعد الطبیعیاتی میکانیت ہے۔ لیکن ہم عصر میکانیت کی ایک نہایت دلچسپ قسم وہ ہے جس کو اٹلی کے مشہور ایجابیت پسند فلسفی یوجینو رگنانو نے پیش کیا ہے۔ وہ اپنے نظریے کو حیاتیاتی غائیت کہتا ہے۔ لیکن وہ کسی حیاتیت کے مانند نہیں جس کی اوپر بحث ہوئی۔

رگنانو یہ تسلیم کرتا ہے کہ طبیعی دنیا کی تشکیل مختلف قسم کی توانائیوں سے ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ غیر عضوی دنیا کی تمام توانائیوں کا عصبی توانائی سے افتراق ثانی الذکر میں مساعد قوت ذاکرہ، خاصیت کی موجودگی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ماحول سے تطابق حیاتی توانائی کی خصوصیت ممیزہ نہیں کیونکہ کیمیائی نظامات تک اختلال کے بعد اپنا توازن پھر سے قائم کر لیتے ہیں۔ جس چیز کا طبیعی کیمیائی نظامات میں فقدان ہے وہ مساعد قوت ذاکرہ خاصیت ہی ہے۔ اور اس سے مراد اپنے کو، صرف اندرونی اسباب کی وجہ سے "ماحول سے مطابق بنانے کے طریقوں کا اعادہ کرنے کی قابلیت ہوتی ہے۔ یہی وہ خاصیت ہے جو زندہ توانائی کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ بجائے پیچھے سے متاثر ہونے کے آگے سے متاثر ہو۔ زندہ عضویت میں مساعد قوت ذاکرہ صفت کا اجتماع باطنی قوت کے طور پہ عمل کرتا ہے اور عضویت کی ترقی اور اس کے کردار کی رہبری کرتا ہے۔ اسی واقعے کی وجہ سے وہ ازلی تنازع پیدا ہوتا ہے۔ جو محض غایتی عالم اصغر اور خالص میکانکی عالم اکبر میں پایا جاتا ہے۔"

عقل ہم سے میکانیت کے عالمگیر ہونے کا اقرار کراتی ہے۔ لیکن احساس ہمیں مجبور کرتا ہے کہ ہم مقصد و غایت کی حقیقت کا اقرار کریں۔ عقل و وجدان کا یہ تضاد و تخالف شاید اس وقت تک کبھی ختم نہ ہوگا، جب تک کہ انسان اپنے کردار کے انتہائی سبب اور اپنے وجود کے برترین مقصد کی تلاش کل کائنات میں نہ کرے بلکہ زندگی کے اس محدود دائرے

میں کرے جس کے ساتھ وہ بداہیت و ماہیت میں اشتراک رکھتا ہے[1]۔ لیکن یہ امر کہ رگنانو کا یہ
خیال ہے کہ انسان کو ایسا کرنا ہی چاہیئے۔ اس کے اس دعوے سے ثابت ہوتا ہے کہ اس
نے مابعد الطبیعیاتی نظر و فکر کو بالکل عبث ثابت کر دیا ہے۔ نیز اس امر سے بھی کہ وہ بنی نوع
انسان کی بے نفس خدمت کی تعریف کرتا ہے اور اس کو مذہب اور تمام ماورائی اقدار و اغراض
کا قائم مقام سمجھتا ہے۔ اس طرح رگنانو بالآخر ان چیزوں کی پیروی کرتا ہے۔ جن کو وہ عقل
کے ارشادات کہتا ہے۔ اور مانتا ہے کہ میکانیت کا کائنات پر کامل تسلط ہے۔

۴۔ تمدنی کثرتیت

تاریخ و تمدنِ انسانی کے محققین نے ایک عرصہ دراز تک یہ امر تسلیم کر لیا تھا کہ ارتقائے
تمدنی مسلسل و منفرد رہا ہے۔ ہم اس نظریے کو تمدنی وحدیت کہیں گے۔ اس کی عام پسند
توضیح جیمس ہاروے رابنسن کی کتاب میں ملے گی جس کا عنوان (THE MIND IN THE
MAKING) (ذہن زیرِ تخلیق) ہے۔ نیز موجودہ زمانے کی بہت ساری عام پسند کتابوں میں
بھی۔ تمدنی وحدیت کی تائید اصطلاحی صورت میں ہیگل کے فلسفہ تاریخ سے ہوتی ہے۔ اور فلسفۂ
ہیگل کا یہی وہ حصہ ہے جس پر نتیجیہ نے کبھی اعتراض نہیں کیا۔ دراصل تمدنی وحدیت نتیجیت
کا بنیادی عقیدہ ہے۔ اس کی شدت کے ساتھ تائید علمائے ارتقا مثلاً ہربرٹ اسپنسر اور ایجابیہ
نے بھی کی ہے۔ جو کونت کے مدارج ثلاثہ والے مشہور قانون کا اتباع کرتے ہیں[2]۔ تمدنی وحدیت

---

[1] دیکھو یوجینو رگنانو کی کتاب THE PSYCHOLOGY OF REASONING (نفسیات استدلال) صفحہ ۲۹۲۔ مترجمہ ولی فرڈ اے ہال۔ شائع کردہ ہارکورٹ پریس اینڈ کو۔ دیکھو اسی فلسفی کی (NATURE OF LIFE) (ماہیت حیات) مترجمہ این سیالنس۔ [2] میری کتاب (ANTHOLOGY OF MODERN PHILOSOPHY) سے تمدنی وحدیت کے کلاسک بیانات کے لیے ہیگل کا دوسرا اقتباس اور کونت کا پہلا اقتباس پڑھو۔

کی رو سے یونانی تمدن کو اہل روما نے جذب کیا اور جدید یورپی تمدن نے یونانی، رومی اور
عبرانی مسیحی اور عربی تمدن کے عناصر کو لیا۔ تاریخ کا سارا ارتقاء ایک واحد عمل زمانی رہا ہے۔
جس میں ہر بعد میں آنے والے تمدن نے سابقہ تمدن کو اپنے اندر جذب کر لیا۔ گزشتہ نصف
صدی میں مغربی دنیا کے تمدن میں تمدنی وحدیت سے زیادہ کوئی عقیدہ تمدن کے اساسی
حصے کی حیثیت سے مستحکم طور پر نہیں پایا جاتا۔

بیس سال قبل یہ چیز قابلِ تصور ہی نہیں تھی۔ کہ اس نہایت مستحکم عقیدے پر اعتراض
کیا جا سکے گا اور اس کو توہین آمیز ناموں سے پکارا جائے گا۔ لیکن جنگ عظیم کے پہلے
اور اس کے دوران ہی میں ایک نوجوان جرمن عالم اس مشکل کام میں مصروف تھا کہ اس
عقیدے کے خلاف تمام ممکنہ شہادتیں فراہم کر لے۔ اس مروجہ نظریے کو، بطلیموسی کا نظریۂ
تاریخ، نام دے کر آسولڈ اسپنگلر نے اپنی عظیم الشان کتاب (DECLINE OF THE WEST
(زوالِ مغرب) میں تمدنی کثرتیت کا مخالف نظریہ پیش کیا اور اس کا نام، کوپرنیکی نظریۂ
تاریخ رکھا۔ اس نے استدلال کیا ہے کہ تمدنی وحدیت ایک غلط تمثیل پر مبنی ہے۔ اگر ہم
نامیاتی ارتقاء کا مطالعہ کریں، جیسا کہ وہ نباتات و حیوانات میں نمایاں ہے تو ہمیں ہر جگہ یہ
معلوم ہوگا کہ ارتقا کی متعدد و مختلف راہیں رہی ہیں۔ اور ہر راہ پیدائش، جوانی، پختگی اور
بڑھاپے کے مختلف مدارج سے ہو کر گزرتی ہے۔ ہمیں یہ واقعہ انواع میں بھی نظر آتا ہے اور
انفرادی عضویوں میں بھی، فطرت نباتات و حیوانات کے لیے ایک منفرد خطی ارتقاء کا،
انکشاف نہیں کرتی۔ تاہم تمدنی وحدیت یہ فرض کرتی ہے کہ ایسا ارتقاء جہاں تک انسانی تمدن
کا تعلق ہے ایک سائینٹفک واقعہ ہے۔ یہ ایک غلط تمثیل ہے۔ صحیح استنباط تو یہ ہے کہ،
انسانی تمدن، حیوانی انواع اور انفرادی عضویوں کی طرح حقیقی زمانی حقائق ہیں جو پیدا ہوتی،
سرسبز شاداب ہوتی اور فنا ہو جاتی ہیں۔ بجائے اس امر کے تسلیم کرنے کے کہ تاریخ انسانی
ایک منفرد ارتقائی عمل کی تشکیل کرتی ہے جو جدید مغربی یورپ کے تمدن میں آکر منتہی ہوتا

ہے۔ ہمیں یہ ماننا چاہیئے کہ دنیا میں مختلف عظیم الشان تمدن ہوتے ہیں اور مغربی یورپ کے تمدن کے مدارج کا مقابلہ ان دوسرے تمدنوں کے مدارج سے کیا جا سکتا ہے۔ اسپنگلر اس علم کو تاریخ دنیا کی متقابل صوریت کہتا ہے۔

جب اس قسم کا مقابلہ کیا جاتا ہے تو اسپنگلر کا خیال ہے کہ ہم فوراً یہ دریافت کر سکتے ہیں۔ کہ مغربی یورپ کا تمدن تشنج کے درجے میں ہے۔ وہ اس کو زندگی کی صرف تین یا چار صدیاں عطا کرتا ہے اور اس کی رائے میں ان صدیوں میں بہت جلد اس کا زوال ہو جائے گا۔ اپنے دعوے کے ثبوت میں اسپنگلر ان مماثلتوں کو پیش کرتا ہے جو مغربی یورپ کے تمدن میں اور اس زمانے کے کلاسکل تمدن میں پائی جاتی ہیں۔ جب کہ یہ تمدن فنا ہو رہا تھا۔ ان مماثلتوں میں سے ایک تو یہ ہے کہ دنیا کے چند عظیم الشان شہروں میں حیات کا اجتماع ہو رہا ہے۔ اور دیہات کی ساری قوتیں کھنچ کر ان شہروں میں آ رہی ہیں۔ جب یہ چیز رونما ہوتی ہے تو تمدن تہذیب کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اور اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ روبزوال ہے۔ مغربی یورپ کے تمدن کا ہر پہلو مثلاً فن، سائنس، مذہب اور فلسفہ، اسی منزل میں ہے جس تمدن کے یہی پہلو کلاسکل تمدن کے آخری زمانے میں تھے۔ اسپنگلر ان مشابہتوں کے بیان کرنے میں نہایت تفصیل سے کام لیتا ہے۔ وہ خصوصیت کے ساتھ اس فرق کو بتلاتا ہے۔ جو ان عظیم المرتبت فلاسفہ میں جنہوں نے فلسفے کے اہم نظامات کو تشکیل دیا ہے۔ (جبکہ مغربی یورپ اپنے معراجِ کمال کو پہنچا ہوا تھا) اور ان کوتاہ قامت حقیر لوگوں میں پایا جاتا ہے۔ جو ان دنوں فلسفی بنے بیٹھے ہیں۔ وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ہمارا تمدن اب فلسفے کے کسی عظیم الشان نظام یا کسی عظیم الشان فن کو پیدا کرنے کے قابل نہیں رہا۔ اور ہماری سائنس رفتہ رفتہ عملی سائنس بنتی جا رہی ہے۔ جس میں علم فطرت سے فائدہ اٹھانے کے لیے استعمال کیا جائے گا۔ ہمعصر فلسفیوں کے لیے جو چیز باقی رہ گئی ہے وہ صرف یہ ہے کہ وہ ارتیابیت کی ایک متوافق صورت تیار کر لیں۔

اسپنگلر کی تمدنی کثرتیت کے خلاف تمدنی وحدیت کے حامیوں اور بین قومی نصب العین پر قوت کے ساتھ یقین رکھنے والوں نے تنقید و تعریض کا ایک طوفان اٹھایا۔ لیکن اس کے باوجود بیسویں صدی کا کوئی دوسرا فلسفیانہ تصور اس سے زیادہ اشاعت نہ پا سکا۔ اسپنگلر کی دو عظیم الشان جلدوں کے ہزاروں نسخے اس کی اشاعت کے زمانے ۱۹۱۸ء سے اب تک فروخت ہو چکے ہیں اور کثیر الحجم کتابیں اس پر لکھی جا چکی ہیں۔ اس امر کے متعلق کوئی شخص پیشین گوئی نہیں کر سکتا کہ تمدنی وحدیت و تمدنی کثرتیت کے اس مناقشے کا آخری انجام کیا ہوگا؛ اسپنگلر نے کم سے کم یہ تو کیا کہ نئی دنیا کو سوچ میں مبتلا کر دیا۔

۵۔ روحانی حقیقت

ہمعصر فلاسفہ میں بہت سارے ایسے بھی ہیں جنہوں نے حقیقت کی ایسی توجیہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ جو دراصل حقیقت پر مبنی ہے۔ یہ فلسفی دینیت پسند ہیں کیونکہ وہ وجود باری تعالیٰ کا اقرار کرتے ہیں۔ لیکن وہ اس حد تک کثرتیت پسند بھی ہیں کہ وہ ارواح انسانی کے وجود کے اضافی استقلال کو مانتے ہیں اور وہ اس معنی میں حقیقت پسند ہیں کہ وہ اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ جس خارجی حقیقت سے سائنس بحث کرتی ہے اس کی تشکیل ایسے عناصر سے ہوتی ہے جو نسبتاً مستقل حقائق ہیں۔ روحانی حقیقت کے مشہور نمائندے مدرسیت جدید کے فلاسفہ ہیں۔ ان کے فلسفے کو اکثر (دی نیوٹامزم ڈ ٹامیت جدید) کہا جاتا ہے۔ یہ سینٹ ٹامس اکویناس کا تتبع ہے۔ جس کا فلسفہ ایک عرصے تک رومن کیتھولک چرچ کا مستند فلسفہ مانا جاتا تھا۔ پوپ لیو سیزدہم نے اپنے ایک مشہور منشور میں رومن کیتھولک مفکرین کو اجازت دی تھی کہ وہ سینٹ ٹامس کے نظام میں ایسے جدید سائنٹفک تصورات شامل کر کے جو اس کے اصول اساسی کے موافق ہوں۔ جہاں تک ممکن ہو سکے اس کو جدید بنائیں۔ چونکہ ٹامیت خود ارسطا طالیسیت کی ایک نئی توجیہ ہے لہذا

ثامیت جدید، فلسفے کے ارسطاطالیسی قسم کو جاری رکھتی ہے۔ اس فلسفے کا دوسرا نام مدرسیت جدید ہے۔ امریکا اور یورپ میں اس کے بے شمار طاقتور حامی موجود ہیں اور اس کے اہم فلسفیانہ رسائل بھی شائع ہوتے ہیں۔

روحانی حقیقت مدرسیت جدید کے فلاسفر ہی کی حد تک محدود نہیں۔ الیوٹا، ڈی سارلو مارٹی نیٹی، اور ویریسکو متعصب مدرسیہ نہیں۔ لیکن انہوں نے اٹلی میں ایک ایسی روحانی حقیقت پیش کی ہے جو کروچے اور جینٹلے کے تصوریت جدید کے بالکل مخالف ہے بعض ایسے اہم پروٹسٹنٹ مفکرین بھی موجود ہیں جو تصوریت کی موجودہ اقسام کی اس قدر مخالفت کرتے ہیں کہ اگر ہم انہیں روحانی حقیقت کے حامی کہیں تو خود انہیں کسی قسم کا اعتراض نہ ہوگا۔[1]

---

[1] دیکھو "مذہبی حقیقت" (RELIGIOUS REALISM) والی کتاب جو مختلف مصنفین کی لکھی ہوئی ہے۔ اور جو ڈی سی میاکنٹاش کے زیر ادارت میکملن کمپنی نے شائع کی ہے۔ ۱۹۳۱ء

باب ۳

فلسفے کے وہ اقسام جو زیادہ تر تجربی ہیں

۱۔ اختراعیت

جب جوشیار ایس جرمنی میں تعلیم پا رہا تھا تو وہاں اس کی ملاقات ایک نوجوان مدرس سے ہوئی۔ جس کی تعریف وہ کانٹ کے فلسفے کی توضیح میں نہایت دلچسپ طریقے سے کرتا ہے۔

"کانٹ کا شیدائی یہ نہیں جانتا کہ اس کو کہاں پر ختم کرنا چاہیئے۔ جب میں جرمنی میں پندرہ سال پیشتر ایک نوجوان طیلسان کی حیثیت سے تعلیم پا رہا تھا، خوش قسمتی سے میری ملاقات اس زمانے کے ایک نہایت عالم و فاضل شخص سے ہوئی جو فلسفے کا ڈاکٹر تھا اور معلمی کے امتحان کی تیاری کر رہا تھا۔ وہ ایک ایسا شخص تھا جس سے ہر چیز کی امید وابستہ تھی۔ اس نے نہایت شاندار اور ماہرانہ مضامین لکھے اور شائع کیے تھے۔ اور اپنی تصانیف کی کثرت کی وجہ سے اہلِ ملک میں خصوصیت کے ساتھ ممتاز تھا۔ کچھ سال بعد اس کو بدقسمتی سے یہ خیال پیدا ہوا کہ وہ کانٹ کے "انتقادِ عقل نظری" کی شرح شائع کرے۔ اس کا منصوبہ تھا کہ شرح چار جلدوں میں مکمل کی جائے۔ کچھ زمانے بعد اس نے پہلی جلد شائع کی جو کئی سو صفحات پر مبسوط تھی۔ اور اس میں، کانٹ کے صرف ابتدائی باب سے بحث کی گئی تھی۔ اس زمانے سے یہ میرا ملاقاتی مفقود الخبر ہے۔ شرح کی آخری جلدیں اب تک معرض وجود میں

نہیں آئیں۔ گو اس کو اس کام پر لگے ہوئے اب دس سال سے زیادہ ہوتے ہیں۔ اس کام کے ختم کرنے کے لیے کتنی جلدیں درکار ہوں گی۔ اس کا تعین صرف "ہادم اللذات" (جس کا ذکر الف لیلہ کے قصے اپنے اختتام پر کیا کرتے ہیں) یعنی موت ہی کر سکتی ہے۔[1]" رائس اس عجیب و غریب عالم کا نام نہیں بتلاتا۔ لیکن اس کا یہ بیان اس شخص پر بالکل صادق آتا ہے جو ان دنوں دنیا کا ایک نہایت شہرۂ آفاق فلسفی ہے جس کا نام ہانس فاہنگر ہے۔ کیونکہ فاہنگر اپنی علمی زندگی کی ابتدا میں کانٹ کا ایک دلسوز شیدائی و پیرو تھا۔ اس نے کانٹ کی ایک کامل شرح لکھنے کا ارادہ کیا۔ پہلی جلد ۱۸۸۴ء میں اور دوسری جلد ۱۸۹۲ء میں شائع کی۔ اور پھر (KANTSTUDIEN) کی بنا ڈالی جو ایک فلسفیانہ رسالہ تھا اور کانٹ کے فلسفے کے لیے مخصوص تھا۔

کانٹ کی ادبیات کا جو عمیق علم فاہنگر کو تھا اس کا نتیجہ وہ عظیم الشان کارنامہ ہے جو (THE PHILOSOPHY OF AS IF) کے نام سے مشہور ہے۔ جرمنی میں کئی مرتبہ شائع ہونے کے بعد اس کا انگریزی میں بھی ترجمہ ہوا۔ سی۔ کے آگڈن نے اس کا ترجمہ کیا۔ اس کتاب میں فاہنگر یہ نظریہ پیش کرتا ہے (جو کانٹ کی تصانیف کے مختلف اقتباسات پر مبنی ہے) کہ تمام سائنٹفک (حکیمانہ) مذہبی، اخلاقی اور مابعد الطبیعیاتی تعقلات دراصل ہر قسم کے تعقلات، محض اختراعات ہیں جو قیمت تو رکھتے ہیں لیکن صداقت مطلق نہیں رکھتے۔ اسی لیے اس کے فلسفے کو اختراعیت کہا جاتا ہے۔ وہ اپنے نظریے کی تاریخ کا نشان لگاتا ہے اور بتلاتا ہے کہ ولیم آف اوکم وہ پہلا مفکر تھا جس نے عام تصورات کی اختراعی ماہیت کی توضیح کی اور ان اختراعات یا Ficta جو مدرسیہ کا لفظ تھا، کی عملی

---

[1] دیکھو جوشیا رائس کی کتاب THE SPIRIT OF MODERN PHILOSOPHY نسخ ثانی صفحہ ۱۰۴ و مابعدہ، ہفٹن مفلن کمپنی۔

ضرورت پر زور دیا۔ وہ بتلاتا ہے کہ ہابس، لائبنز، کانڈیلاک اور اولف اختراعیت کی تکمیل و ترقی میں کانٹ کے جدید پیشرو ہیں۔ لیکن وہ اس نظریے کا نشان یونانیوں میں بھی لگاتا ہے اور بتلاتا ہے کہ کانٹ کے بعد کس طرح اس کی تکمیل میں شوپنہور، ہربرٹ، نیٹشے اور دوسروں نے حصہ لیا ہے۔

فاہنگر، شوپنہور اور فان ہارٹمن کا بڑا شیدائی ہے اور قنوطیت کو بہترین فلسفۂ حیات قرار دیتا ہے۔ اپنے اس خیال کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے وہ کانٹ کے اس نظریے کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ فطرت انسانی میں بنیادی شر مرکوز ہے اور ہارٹمن کے اس قول کی طرف بھی توجہ منعطف کرتا ہے۔ جس کی رو سے کانٹ کو "قنوطیت کا آدم" قرار دیا جاتا ہے۔ فاہنگر کا خیال ہے کہ قنوطیت کسی طرح حیاتیاتی و اخلاقی قوت کو کم نہیں کرتی۔ اس کے برعکس وہ ہمیں اپنے لیے اور زیادہ سخت جنگ کرنے پر آمادہ کرتی ہے اور خدمت خلق اور مصائب کو کم کرنے کا شوق دلاتی ہے۔ نیز ہمیں اپنے عام پہلو کے اختیار کرنے میں، موضوعیت کی بجائے زیادہ تر خارجیت کی طرف مائل کرتی ہے۔ اس طرح فاہنگر کی اختراعیت شوپنہور کی غیر عقلیت و قنوطیت سے زیادہ قریب ہے۔

فاہنگر اپنے نظریے کی توضیح کرتے وقت مختلف قسم کے "اختراعات" کا ایک تفصیلی استصفاف پیش کرتا ہے۔ پہلے تو اس نے اختراعیت کو ایک طریقہ سمجھا اور محض ایسے اختراعات جمع کیے جو علم کے مختلف دائروں میں خاص قیمت و اہمیت رکھتے ہیں۔ پھر اس نے، اختراعیت کی مابعد الطبیعیاتی جانب پر نظر ڈالی۔ اور اس نظریے نے "فلسفے کے ایک کلی نظام" کی شکل اختیار کر لی۔ جس کو فاہنگر نے "تصوریتی ایجابیت" کے نام سے پکارا۔ کیونکہ اس نے خیال کیا کہ یہ جرمن فلسفے کی مروجہ تصوریت اور کانٹ کی پیش کردہ ایجابیت کی ایک مصالحتی صورت ہے۔ وہ اپنی تعلیم کا خلاصہ پندرہ عنوانات کے تحت پیش کرتا ہے۔ ان میں سے زیادہ اہم یہ ہیں:

۱۔ طبیعیات اور نفسیات کے دو دائروں کے درمیان پائی جانے والی غیر عقلیت۔

۲۔ ارادیت یا دعویٰ کہ حقیقت ارادہ ہے۔

۳۔ تفکر کو ارادہ حیات کے بالکل تابع کر دینا۔

۴۔ یہ تصور کہ فکر کی تعمیر کردہ تصوری دنیا کی اہمیت بالکل اس کی اختراعی نوعیت کی وجہ سے ہوتی ہے۔ کیونکہ اس سے ایک عالم اقدار کی تشکیل ہوتی ہے جس میں ہم حدوث و تغیر کی دنیا سے بھاگ کر پناہ گزین ہوتے ہیں؛ اور

۵۔ یہ امر کہ دنیا بحیثیت مجموعی بے معنی ہے اور، ایک جلیل القدر ذہن زندگی میں عظمت شامل کرتا ہے۔ تاہم اس میں اس کی تلاش نہیں کرتا۔" (شیلمہ)

فاہنگر اس قانون کو بہت اہمیت دیتا ہے۔ جس کو وہ غایت پر ذرائع کے تفوق کا قانون کہتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ یہ عام میلان ہے کہ جو شے کسی غالب کا محض ذریعہ ہوتی ہے وہ غالب ہو جاتی ہے اور خود ایک غایت بن جاتی ہے۔ درحقیقت فکر ایک ذریعہ ہے جس کی وجہ سے ہم اپنے کو ماحول کے مطابق بناتے ہیں اور اپنی حیاتیاتی ضروریات کو پوری کرتے ہیں۔ لیکن فکر اپنے وظیفے کو چھوڑ بیٹھتی ہے اور خود ایک غایت بن جاتی ہے۔ پھر وہ ہر قسم کے مسایل تشکیل کرتی ہے جو بالکل ناقابل حل ہوتے ہیں۔ یہ مسائل نامتناہی و بے معنی ہوتے ہیں۔ ہم صرف یہی کر سکتے ہیں کہ اس امر کی توجیہ کر دیں کہ یہ کس طرح نفسیاتی طور پر پیدا ہوتے ہیں۔ جب ہم ان کے جواب دینے کی کوشش کرتے ہیں تو بھول بھلیوں میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔" اگر اس روشنی میں دیکھا جائے تو بہت سارے فکر کے اعمال اور عمارتیں صاف طور پر غلط افتراضات معلوم ہوتی ہیں، جو یا تو حقیقت کے خلاف ہیں، یا متضاد بالذات ہیں۔ لیکن جو فکر کی مشکلات کو اس مصنوعی انحراف کی وجہ سے دور کرنے اور غایت فکر تک ان غیر مستقیم اور پیچ دار راستوں کے ذریعے پہنچنے کے لیے بنائے گئے ہیں۔"

فاہنگر اختراعیت اور نتیجیت کے باہمی تعلق پر بحث کرتا ہے اور انکار کرتا ہے کہ یہ دونوں ایک ہیں۔ نتیجیت کا اصول یہ ہے کہ جو تصورات عملاً مفید ہیں وہ ضرور صحیح ہیں، یا یہ کہ "نفع بخش شے ہمیشہ صحیح ہوتی ہے۔" لیکن اختراعیت کا یہ اصول ہے کہ جن تصورات کے متعلق یہ معلوم ہے کہ ان میں صداقت نہیں پائی جاتی، ان میں بھی اعلیٰ درجے کی افادیت پائی جا سکتی ہے۔ بہر حال فاہنگر اعتراف کرتا ہے کہ اختراعیت و نتیجیت میں عملاً بہت ساری چیزیں مشترک ہیں؛ اس میں شک نہیں کہ سارے نتیجیہ اس کی غایت پر ذرائع کے تفوق والے قانون کو اور نیز اس کی دوسری تعلیمات کو تسلیم کریں گے۔ ایم سی آٹو اختراعیت و نتیجیت کی "حیران کن مشابہتوں کا ذکر کرتا ہے اور افسوس کرتا ہے کہ امریکا کے نتیجیہ نے فاہنگر کی کتاب کو زندہ گرمجوشی کے ساتھ نہیں لیا۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے: فاہنگر کی کتاب کا امریکا کے نتیجیہ نے خلوص کے ساتھ استقبال نہیں کیا۔ اور خود فاہنگر اپنے دیباچے میں جو کتاب کی تکمیل کے ایک زمانے بعد لکھا گیا ہے، اس امر کا خواہش مند معلوم ہوتا ہے کہ اس کو نتیجیے کی صف میں نہ شامل کیا جائے۔ مصنف کے نام فاہنگر نے ۱۹۲۵ء میں ایک خط لکھا تھا۔ جس میں وہ کہتا ہے کہ اس کے اعتراضات جیمس ڈیوے یا انتقادی نتیجیت کی کسی شکل کے خلاف نہ تھے۔ بلکہ اس غیر تنقیدی نتیجیت کے خلاف جو فلسفے کی قیمتی صداقتوں میں جہالت سے تحریف کرتی اور مبالغہ کرتی ہے، باہمی تفاہم و تعارف کی اس قابل افسوس ناکامیابی پر جیمس گٹ من نے فاہنگر کی کتاب کے تبصرے میں اچھی طرح بحث کی ہے (جرنل آف فلاسفی جلد ۲۳ صفحہ ۷۷ تا صفحہ ۸۰) میں اس کے ساتھ اتفاق کرتا ہوں کہ یہاں ایک اہم اشتراک فکر کی دلچسپ اور غیر غور کردہ مثال ملتی ہے۔ اور اس کے ساتھ میں بھی یہ امید کرتا ہوں کہ یہ ناکامیابی رفع ہو کر "بین الاقوامی مشورہ" شروع ہو گا[۱] یہ امر کہ اختراعیت و نتیجیت

---

[۱] دیکھو ایم سی آٹو کی تحریر (PHILOSOPHY TODAY) میں جو ای ایل شاذاب کی زیر ادارت اوپن کورٹ پبلشنگ کمپنی نے شائع کی ہے صفحہ ۴۳ (نوٹ)

دونوں کی بنیاد کانٹ کے وہی تصورات ہیں۔ آٹو کے خیال کی تائید میں شہادت فراہم کرتا ہے۔

۲۔ تخیلیت

بعض ہم عصر مفکرین جن میں ڈگلس فاسٹ زیادہ ممتاز ہے، اس فلسفے کی حمایت کرتے ہیں جس کو وہ تخیلیت (IMAGINISM) کہتے ہیں۔ فاسٹ نے اس لفظ کو ایجاد کیا ہے۔ اس نے اپنی مندرجہ ذیل کتابوں میں اپنے نظریے کی کامل توضیح کی ہے۔ دوسرے نظریات سے اس کے تعلق پر بحث کی ہے اور وہ طریقے بتلاتے ہیں جن کے ذریعے یہ مخصوص مسایل کو حل کرتا ہے۔ (THE WORLD AS IMAGINATION) (دنیا بحیثیت تخیّل)
(DIVINE IMAGINISM) تخیّل الٰہی Imaginism (تخیلیت) (آخر الذکر مضمون معاصر برطانوی فلسفہ (CONTEMPORARY BRITISH PHILOSOPHY) میں چھپا ہے)

تخیلیت کانٹ کی ایک دلچسپ عبارت پر مبنی ہے جو یہ ہے: "ہمیں یہ تحقیق کرنی ہے کہ تخیل شعور سے مل کر وہی چیز تو نہیں جو حافظہ، ذکا، قوت تمیز ہیں۔ اور شاید فہم و عقل بھی وہی ہیں۔ گو منطق اس امر کا تصفیہ کرنے کے قابل نہیں کہ آیا ایک بنیادی قوت حقیقت میں پائی بھی جاتی ہے تاہم اس قوت کا تصور ہی وہ مسئلہ ہے جو قوتوں کی اس کثرت کے ایک منظم بیان میں شامل ہے۔" (نارمن کمپ) اسمتھ کی کتاب شرح (COMMENTARY) میں نقل کیا گیا ہے۔ صفحہ ۲۶۴) لیکن کانٹ نے اس پر معنی خیال کی تکمیل کی طرف توجہ نہیں کی۔ فشٹے نے اس تخیل تعمیری اور فطرت مشکلہ کے ربط کو ظاہر کیا اور اس طرح اصول تخیّل کو ایک کائناتی مرتبہ بخشا۔ فروشامر نے تسلیم کیا کہ تخیل ایک قوّت کلی ہے جو تمام فطرت میں نفوذ کیے ہوئے ہے۔ لیکن نہ تو فشٹے ہی نے اور نہ فروشامر نے تخیل کو حقیقت کا تخلیقی کلی و ایضاحی اصول قرار دیا۔ اب فاسٹ کا دعویٰ ہے کہ اسی نے اول مرتبہ ایسا کیا۔ اور وہ اس نظریے تک

اس لیے پہنچا کہ وہ ہیگل اور برطانوی پیروان ہیگل کے عقلیتی اصول سے بیزار تھا۔

"کیا اب ہماری یہ خواہش ہے کہ ہم (ا) ایک جامد کائنات کے تصور سے بچیں جو ابھی مرکز توجہ بنا ہوا ہے۔ اور (ب) اس مزید تصور سے جو اس کائنات جامد ہی کو عقل قرار دیتا ہے۔ ہم اسی صورت میں بچ سکتے ہیں کہ ہم یہ فرض کر لیں کہ جوہر عالم (ا) ایک ساتھ قیوم بھی ہے اور خلاق بھی اور (ب) جو دور سے اس شے کے مشابہ نظر آتا ہے جو خود ہم میں تخیّل محض، دکھائی دیتی ہے۔ میں 'تخیّل محض' کہہ رہا ہوں، کیونکہ تخیلی تعمیرات غیری کے اظہار کے لیے استعمال ہوتے ہیں اور جو اس طرح اس غیری کے زیر اثر ہوتے ہیں۔ اپنے وظیفے یا عمل کے لحاظ سے آلاتی تعقلی فکر کے حصے بن جاتے ہیں۔ اب ان کا تعلق عقل کے افسانے سے ہوتا ہے۔ جس کی ابتداء محدود جذبات کے احتیاجات کے سلسلے میں ہوتی ہے جو ایک منقسم دنیا میں ماحول کے ساتھ امتحاناً اپنا تطابق قائم کرتے ہیں[1]۔"

فاسٹ احتیاط کے ساتھ اس وسیع معنی میں تخیل کو محدود معنی والے تخیل سے ممیز کرتا ہے جو عمیق تر تخیّل کی محض ایک ہیئت ہے۔ کائناتی تخیل کے دو پہلوؤں میں (قیوم و خلاق) ثانی الذکر پہلو زیادہ بنیادی ہے۔ "تحفظ میں قومیت و بقا کی فعلیت شامل ہے۔ موجود ہونے کے معنی مخلوق ہونے کے ہیں یا خلق کرنے کے، یا دونوں کے۔" اور اس کائناتی تخیل کی یہ تخلیقی قوت وہی ہے جو زمان ہے۔ اور اس میں مرور، معیت اور تسلسل شامل ہیں۔ علاوہ ازیں یہ شعور رکھتی ہے۔ تخیل اپنے فعال شاعر بالذات حیثیت کے لحاظ سے شعوری تخلیق (جس کے لیے فاسٹ نے ایک نیا لفظ ایجاد کیا ہے فاسٹ کے لیے وہی ہے جو فشٹے کے لیے "نامتناہی فعلیت" جو اپنی محتویات سے واقف سمجھی جاتی ہے۔

[1] دیکھو ڈگلس فاسٹ کا مضمون "معاصر برطانوی فلسفہ" میں جو جے ایچ میورہڈ کی زیر ادارت میکملن کمپنی نے شائع کیا ہے۔

شعوری تخلیق عقلی فعلیت نہیں، صداقت اضافتی شے ہے اور نیچے کے درجے میں ہے۔ تفکر محض آلاتی چیز ہے۔ اس معاملے میں جیمس ڈیوے اور شلر درست ہیں تعقلات اور سائنٹیفک قوانین صداقت کے اضلال ہیں اس کے برخلاف حقیقت جو شعوری تخلیق ہے، صداقت سے زیادہ حقیقی اور اس سے زیادہ وسیع ہے۔ فکر محض محدود مراکز میں وقوع پذیر ہوتا ہے۔ اس نظریے کے قبول کرنے میں رکنا نو حق بجانب ہے۔ تفکر اس احتیاج سے پیدا ہوتا ہے۔ جو اس وقت محسوس ہوتی ہے، جب عضویت کو ایک سخت ماحول سے مقابلہ ہوتا ہے اور وہ عضویت کی محدودیت میں شریک ہوتا ہے۔ لیکن تخیّل الہٰی صداقت و فکر سے ماورا ہے اور اس میں تمام حقیقت و غیر حقیقت شامل و داخل ہیں۔ جس طرح جیمس نے تجیت کو تجربیت تصوریت کی ایک مناسب و کافی ترکیب قرار دی ہے۔ اسی طرح فاسٹ بھی تخیلیت کو ایسی ہی ترکیب قرار دیتا ہے۔ یہ تصوریت کی ذہنی صورتوں اور عقلیت کی غیر عقلی اور ایجابی صورتوں کو خارج کر دیتی ہے۔ لہٰذا یہ بوقت واحد صحیح تصوریت بھی ہے اور صحیح حقیقت بھی۔ گو تخیلیت نے ابھی مسئلہ خلود کا کوئی تشفی بخش حل پیش نہیں کیا۔ تاہم وہ پوری طرح تسلیم کرتی ہے کہ جو فلسفہ اس مسئلے کو حل نہیں کر سکتا اور انسان کو حیات آئندہ کا قابلِ فہم یقین نہیں دلاتا وہ آخر میں باطل و لاطایل ہے۔

۴۔ جمالیت

امریکا کے ایک ممتاز عالم جے۔ ایم بالڈون نے جو "ڈکشنری آف فلاسفی اینڈ سیکالوجی" کا مدیر ہے، ایک نظریہ پیش کیا ہے جس کو وہ (PANEALISM) کہتا ہے اور جو فاسٹ کی تخیلیت کے مشابہ ہے۔ لفظ پینکلزم کی ابتداء نہایت دلچسپ ہے۔ بالڈون کے سہ جلدی تصنیف پیش کی تھی جس کا عنوان (THOUGHT AND THINGS OR GENETIC LOGIC) (فکر و اشیاء یا تکوینی منطق) ہے۔ تیسری جلد (REAL LOGIC) (منطق حقیقی، حصہ اول

(INTEREST AND ART) (غرض اور فن) پر ہے۔ اس نے "منطق حقیقی" کا بقیہ حصہ اب تک شائع نہیں کیا۔ لیکن اس تیسری جلد کے بعد ایک اور مستقل تصنیف پیش کی ہے۔ جس کا عنوان (GENETIC THEORY OF REALITY) (حقیقت کا تکوینی نظریہ) ہے۔ اس نے اپنی تکوینی منطق کے لیے ایک یونانی جملے کو ماٹو کے طور پر اختیار کیا تھا جو یہ ہے۔

اس کے لفظی معنی ہیں۔ "حسن سب کچھ ہے"۔ لیکن اسی تصنیف کی جلد سوم کے اختتام پر وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ ماٹو تمام حقیقت کی ماہیت کا اظہار کرتا ہے۔ لہٰذا وہ اس جملے کو لفظ "پینکلزم" میں بدل دیا اور اپنے فلسفے کا یہی نام رکھا۔ جلد سوم کے دیباچے میں وہ یہ سمجھاتا ہے کہ کس طرح اس نے اس لفظ کو وضع کیا اور حاشیے پر ایک یونانی زبان کے عالم کی رائے کا بھی ذکر کرتا ہے جو اس وضع اصطلاح کی تائید میں ہے۔ گو یہ اصطلاح کسی قدر بے قاعدہ طور پر وضع کی گئی ہے۔ تاہم ایک یونانی لفظ بھی موجود ہے۔

دوسرا نام بالڈون اپنے فلسفے کے لیے استعمال کرتا ہے وہ "جمالیاتی بدہیت" ہے۔ اس کی رائے ہے کہ جمالیاتی تجربہ علم کی اعلیٰ ترین صورت ہے کیونکہ یہ صداقت و افادیت یا عملیت کے درمیانی تضاد کو رفع کرتا ہے۔ جمالیاتی کل صداقت و افادیت دونوں کو محفوظ رکھتا ہے۔ "صداقت و قیمت" کے سارے احکام حسن کی غیر دلچسپ عملی حقائق اجازت دیتی ہیں، جمالیاتی حکم میں پھر سے تشکیل پاتے ہیں۔ صائب اضافات بیان کیے جاتے ہیں، اخلاقی محولات پھر سے پیش کیے جاتے ہیں۔ تصوری اشترابات قوی کیے جاتے ہیں۔ عرفی معنی کی فنی صنعت کی اقتدار میں تاکید کی جاتی ہے۔" (جلد سوم صفحہ ۲۵۴) لیکن جمالیاتی تجربہ ایسے عمیق معنی پیش کرتا ہے جس کے صداقت و افادیت جزی اور خام اجزاء ہیں" اور آگے چل کر اس بات کا اضافہ کرتا ہے کہ: "جو نظریہ . . . . . اس مدلل رائے میں ظاہر ہوا ہے۔ اور جس کی رُو سے جمالیاتی تدبر میں حقیقت کے معنی کا کامل ترین اظہار ہوتا ہے اس کو میں

پینکلزم (پنکلیت) کہنے کی جرأت کرتا ہوں جو اس معنی کو ایک ہی لفظ میں ادا کرتا ہے[1]۔ جو اس کتاب کی پہلی جلد پہ ماٹو کی طرح لکھا گیا ہے۔ یہ نظریہ "تکوینی نظریہ حقیقت" کے چوتھے حصے میں تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ لیکن ہم یہاں اس تفصیلی توضیح میں نہیں پڑ سکتے۔

بالڈون اپنے فلسفے اور نتیجیت کی نسابت کو تسلیم کرتا ہے۔ ایک مضمون میں جس کا عنوان (ASPECTS OF CONTEMPORARY THOUGHT) (معصر فلسفے کے مختلف پہلو) ہے (جو امریکن ائیر بک ۱۹۱۰ء میں شائع ہوا تھا اور جو پھر تکوینی منطق کی جلد سوم کے تتمہ ج کے طور پر چھپا) وہ اس تعلق پہ بحث کرتا ہے اگر ہم اس کے نظریہ اور نتیجیت کی مشابہت پر زور دینا چاہیں تو لفظ آلائیت خود بالڈون کے نزدیک وہ صحیح اصطلاح ہے جس کو اس ضمن میں استعمال کرنا چاہیے۔ کیونکہ بالڈون نتیجیہ کے ساتھ تصوریت کا مناقشے میں اتفاق کرتا ہے۔ یعنی نتیجیہ کے ساتھ ان امور میں اتفاق کرتا ہے کہ علم اپنی ماہیت کے لحاظ سے اختیاری یا عملی ہے۔ تصورات عمل کے آلات ہیں۔ فکر ایک عضویت اور ایک ترقی پذیر نظام ہے۔ اپنی جو ماہیت میں بالکل اجتماعی واقع ہوا ہے۔ وہ نتیجیت کی صرف اس خامی پہ معترض ہے کہ یہ معنی کو ایک باطنی قیمت اور خود حقیقت کا ایک حصہ نہیں قرار دیتی۔ وہ کہتا ہے کہ نتیجیت انسانی تجربے کے ایک پہلو پہ زور دیتی ہے۔ اور دوسرے پہلو کو نظر انداز کرتی ہے۔ اور بالخصوص اپنے جمالیاتی نظریے میں کمزور ہے۔ تاہم کراٹمن اپنے اس قول میں بلاشبہ حق بجانب ہے کہ گو پروفیسر بالڈون کے نظریے میں اور نتیجیتی ارتقائیین کی رائے میں بعض اہم اختلافات ہیں تاہم ان کا عام نقطۂ نظر اور غایت ایک ہیں۔ یہ دونوں نہ صرف منطق کے مسئلے

---

[1] بالڈون اسی اقتباس میں (PANCALISM) کے لفظ کے اشتقاق کی تمثیلیں الفاظ PANTHEISM اور (PANPSYENISM) سے دیتا ہے (مترجم)

پر نفسیاتی نقطۂ نظر سے بحث کرتے ہیں۔ بلکہ وہ اپنے عملی تصورات کو ارتقار کے حیاتیاتی بیان سے حاصل کرتے ہیں نہ کہ کانٹ کے بعد والی تصوریت سے[1]۔

۴۔ مذہبی نتیجیت

اپنے اس مقالے میں جو سوربوا؛ یونیورسٹی سے ڈاکٹر کی ڈگری لینے کے لیے ۱۸۹۳ء میں پیش کیا گیا۔ جس کا عنوان (L'ACTION) (عمل) تھا۔ مارس بلانڈل جو ایک نوجوان رومن کیتھولک فلسفی ہے۔ اور جو فرانس کے کیتھولک ماڈرنزم کے بانیوں میں سے ہے، یہ استدلال پیش کرتا ہے کہ اس امر کے تعین کے لیے کہ کس چیز کو صحیح سمجھ کر قبول کیا جائے۔ ارادے اور زندگی کا عملی پہلو اساسی شے ہے اور اپنے ایک خط میں جو (REVUE DU CLERGE FRANCAIS)۔ میں ۱۹۰۲ء میں شائع ہوا، بلانڈل کہتا ہے کہ نتیجیت کا نام اس کے نظریے کے ٹھیک بیان کے لیے موزوں ہے اور وہ اس کو دس سال سے زیادہ عرصے سے استعمال کر رہا ہے۔ لیکن جب نتیجیت کا لفظ شلر، جیمس اور ڈیوے کے جدید انگریزی امریکی فلسفے کے نام کے طور پر استعمال ہونے لگا تو بلانڈل نے اس کا استعمال ترک کر دیا۔ کیونکہ اس کی اور ان لوگوں کی تعلیم میں بنیادی اختلافات پائے جاتے تھے۔ لیکن جیسا کہ کالڈول نے بتلایا ہے۔ فرانسیسی مجددین کی تعلیمات میں اور انگلستان اور امریکا کے نتیجیہ کی توجیہات مذہب میں بہت سی باتیں مشترک ہیں۔ ارادیت یا ارادۂ ایقان کو مذہبی صداقت کے لیے اساسی قرار دینا۔ ان کے باہمی اتفاق کا اصلی نکتہ ہے۔ لیکن بلانڈل اور اس کے اتباع میں اس ارادیت کا اظہار، خلاف عقلیت نظریے میں ہوتا ہے اور جو مدسیت جدیدیہ اس لیے ہمیشہ حملے کرتے ہیں کہ یہ عقل انسانی پر حد سے زیادہ بھروسہ کرتی ہے۔ یہ ان کے باہمی

---

[1] سیکولاجیکل ریویو جلد ۱۲ صفحہ ۱۷۹۔

اتفاق کی دوسری وجہ ہے۔ لیکن فرانس کے مذہبی نتیجیہ انگریزی امریکی نتیجیت کے حامیوں سے اس بات میں مختلف ہیں کہ اول الذکر روایت کو ضروری سمجھ کر اس کی حمایت کرتے ہیں۔ اور اس کو ایک ایسی تخلیقی قوت سمجھتے ہیں جو ماضی کے غیر شعوری لیکن مطلق الوجوب تیقنات کو زندہ رکھتی ہے۔ فرانسیسی مفکرین خدا کے کائنات میں ساری ہونے کے تصور پر خصوصیت کے ساتھ زور دیتے ہیں۔ اور ان کے نزدیک خدا کا تجربہ کوئی خارجی شعور نہیں بلکہ یہ انسان کو اپنی کل باطنی زندگی کی فعلیت سے حاصل ہوتا ہے۔ اس معاملے میں ان کی رائے ایکن کی عمومیت سے بالکل مشابہ ہے۔

ایڈورڈ لا رائے نے فرانسیسی مذہبی نتیجیت کو برگسان کے فلسفے سے ملا کر لانڈل سے زیادہ ترقی دی ہے۔ وہ اس امر سے انکار کرتا ہے کہ سائنٹفک علم صحیح ہے اور وہ سائنٹفک قوانین و واقعات کو عملی زندگی کے محض رسوم و آلات قرار دیتا ہے۔ اس کے برخلاف فلسفہ انسان کی زندہ روح سے تعلق رکھتا ہے۔ وجود باری کے ثبوت اور خدا کو عقلی طور پر سمجھنے کی کوشش بالکل لاطایل ہے۔ بلکہ ایسی گستاخی ہے جو انسان کو گنہگار بناتی ہے۔ تاہم خدا کو ہم دعا کے ذریعے جانتے ہیں۔ جو روح کی تجدید کرتی ہے اور زندگی کو ہمیشہ ایک نیا تخلیقی عمل بناتی ہے۔

لارائے لفظ نتیجیت کو انگریزی امریکی نتیجیہ سے بالکل مختلف معنی میں استعمال کرتا ہے وہ صداقت و افادیت کو ایک نہیں کر دیتا بلکہ کسی تصور کی بر آوری کو صداقت کی ایک علامت یا معیار قرار دیتا ہے۔ اس کا اس امر پر اصرار ہے کہ کسی تصور کی تصدیق ایک عمل ہونی چاہیئے۔ نہ کہ محض ایک استدلال یا حجت۔ برترین معیار کامیابی ہے، فکر کی تشفی اس وقت ہوتی ہے۔ جب وہ ایک قوی غنی اور روشن تجربے سے پیدا ہوتی ہے۔ بلفظ واحد یوں کہو کہ تصدیق فکر کی ترقی میں ایک قسم کا بحران ہے [1]

[1] حاشیہ اگلے صفحے پر۔

۵۔ حکیمانہ نتیجیت

کسی قدر لا رائے کی طرح (خصوصاً فلسفہ سائنس) میں گو اپنے نقطۂ نظر میں بالکل غیر محتاج اور اوریجنل۔ ہنری پیکارے (HENRY POINCARE) فرانس کا مشہور عالم ریاضیات ہے جو فلسفی بن گیا ہے۔ اور فلسفۂ سائنس کی اہم خدمت کی ہے۔ اپنی کتاب (VALCUR DE LA SCIENCE) (سائنس کی ثمین) میں وہ سائنس کے تجربی قوانین کے دو اجزاء میں امتیاز کرتا ہے۔

۱. رسم جو نہ صحیح ہوتی ہے اور نہ غلط بلکہ تعریف کی حیثیت سے محض وضع کر لی جاتی ہے۔ اور

۲. خود قانون جو آئندہ حادثات کی پیشین گوئی کے اساس کا کام دیتا ہے۔

پنیکارے کی رائے ہے کہ تعقلی علائم جو قوانین کے اظہار کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں محض اختراعی ہوتے ہیں اور فطری قانون کے سارے نظامات موقوف کیے جا سکتے ہیں۔ اور ان کی جگہ دوسرے نظامات کو رکھا جا سکتا ہے۔ لہٰذا سائنس انسان سے تعلق رکھتی ہے، گو وہ بالکل مصنوعی نہیں تاہم معاشری اتحاد و اتفاق کا نتیجہ ہے۔ لیکن پنیکارے سائنس کی صداقت اور اس کی عملی افادیت کو ایک نہیں کر دیتا اور نہ ایک سائنس کو (مثلاً ریاضیات) محض دوسری سائنس (مثلاً طبیعیات) کا خادم سمجھتا ہے۔ سائنس کی قیمت کا تعین اس کے روحانی ترفع سے ہونا چاہیئے نہ کہ محض افادیت سے۔ اسی لیے پنیکارے، لارائے کی مخالفت کرتا ہے جو سائنس کو اس قیمت میں تحویل کر دیتا ہے۔ جو وہ احتیاجاتِ عمل کو پورا کرنے میں

[1] لارائے لالاند کی (VOCABULAIRE DE LA PHILOSOPHIE) (لغت فلسفہ) میں نسخہ ثانی جلد ثانی صفحہ ۶۱۲۔ میرا ترجمہ۔

رکھتی ہے۔ سائنس کی ایک خارجی نوعیت ہوتی ہے۔ جس کا لالاتے انکار کرتا ہے۔ ہمارے تعقلی علائم کی اختراعی نوعیت کی تحت توافق عالم پایا جاتا ہے۔ یعنی حقیقت کی ساری متحد کلیت۔ جو عالم سائنس فطرت کی اس عمیق ہم آہنگی یا توافق کا احساس کرتا ہے۔ وہ خودغرضی کو مغلوب کر کے دوسرے علمائے سائنس کے ساتھ حصول صداقت کی مسلسل کوشش میں، اشتراکِ عمل کر سکتا ہے جو حکیمانہ روح کی عین حقیقت ہے۔ پینکارے کے لیے یہ احساس اخلاقیات کی بنیاد ہے اور اس سے یہ اصول لازم آتے ہیں کہ "سائنٹفک اخلاقیات ناممکن ہے۔" اور "غیر اخلاقی سائنس ہو نہیں سکتی۔"

سائنٹفک (حکیمانہ) نتیجیت کے دوسرے حامی جو پینکارے سے کسی قدر مختلف اور خود آپس میں ایک حد تک اختلاف رکھتے ہیں یہ ہیں: کارل پیرسن جس نے اپنے نظریے کو (THE GRAMMER OF SCIENCE) میں پیش کیا ہے۔ اور الیف انریک اٹلی کا ممتاز فلسفی جس نے دلچسپ منطقی نظریات اور ایک بے مثل فلسفۂ سائنس پیش کیا ہے۔

باب ۴

سچّا فلسفہ

ا۔ مسئلے کی تحلیل

ہمعصر فلسفے کے تین اہم اقسام کی توضیح کرتے وقت مصنف نے تصوریہ کا ساتھ دیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مصنف کا یقین ہے کہ تصوریہ دوسروں کی بہ نسبت ایک بہتر طریقۂ تفلسف اور ایک زیادہ تشفی بخش عام اساسی اصول رکھتے ہیں۔ لیکن ختم بحث کے وقت یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس مفروضے کی بنظرِ امعان تحقیق کی جائے۔ کیونکہ جن لوگوں نے اس کتاب کو یہاں تک پڑھا ہے انہیں اس اہم سوال سے ضرور دلچسپی ہونی چاہیئے کہ سچا فلسفہ کیا ہے۔ اب ہم یہ کوشش کریں گے کہ اگر ہمیں فلسفے کی کسی نوع سے حسن ظن بھی ہو تو اس کو دور کر دیں اور مناقشے کے اس پہلو کو ترک کر دیں جو جانبداری کی وجہ سے اختیار کیا جاتا ہے۔ ہم اس امر کی ایک آخری کوشش کریں گے کہ ایک سچے فلسفی اور فلسفیانہ صداقت کے سرگرم متلاشی کا خارجی پہلو اختیار کریں۔ ایک پاک باز جویائے صداقت کے اس غیر مضطرب و پرجوش پہلو کو لیے ہوئے ہمیں اس سوال کا مقابلہ کرنا چاہیئے کہ آخر سچا فلسفہ کیا ہے؟

جب ہم غیر جانبداری اور راستی سے اس سوال کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس پر دو مختلف طریقوں سے بحث کی جا سکتی ہے۔ ان میں سے ایک تو اضافی

ہے اور دوسرا مطلق۔ لیکن جس نقطۂ نظر سے ہم اپنے فلسفے کی تعمیر کریں گے۔ اسی لحاظ سے اضافی طریقہ بھی مختلف ہو گا۔

بحیثیت ایک انفرادی مفکر ہونے کے اور اپنی شخصی زندگی کے مخصوص مسائل میں گھر کر میرے لیے سچا فلسفہ کیا ہو سکتا ہے۔ ہر سوچ بچار کرنے والے کے لیے سوال اسی صورت میں پیش ہوتا ہے۔ جیسا کہ جی۔ کے چسٹرٹن اور ولیم جیمس نے صحیح طور پر بتلایا ہے۔ انسان کی زندگی کا شخصی فلسفہ اس کے لیے ایک نہایت اہم چیز ہے۔ جیمس کے الفاظ میں "یہ اس امر کا ایک خاموش احساس ہے کہ اگر زندگی کو ایمانداری اور تعمق نظر سے دیکھا جائے تو اس کے کیا معنی ہیں۔" "یہ کائنات کے مدوجزر کو دیکھنے اور محسوس کرنے کے لیے اس کا ذاتی طریقہ ہے۔" اس کتاب کے پڑھنے والے کو چاہیئے کہ اس پر سنجیدگی کے ساتھ غور کرے کہ میرا فلسفہ زندگی کیا ہے؟ میرے لیے کون سا فلسفہ صحیح ہے۔ جب سوال کو اس شخصی صورت میں اٹھایا جائے گا تو یہ فوراً صاف طور پر معلوم ہو جائے گا کہ اس کا جواب کوئی دوسرا شخص مثلاً اس کتاب کا مصنف نہیں دے سکتا۔ کیونکہ ہر مفکر کو چاہیئے کہ اس سوال کے جواب کو بالآخر خود ہی اپنے فلسفے پر غور کر کے ادا کرے۔ اسی لیے مصنف کے تصوریت کی طرف رجحان سے اس سوال کی شخصی صورت کے جواب کا تعین ہو سکتا ہے اور نہ ہونا چاہیئے کہ سچا فلسفہ کیا ہے۔ اور اس کے کہنے کی ضرورت نہیں کہ کسی دوسرے فلسفی کو جو فلسفے کی کسی نوع کی تائید کرتا ہے۔ اس سوال کے جواب کا تعین نہیں کرنا چاہیئے۔

امریکا یا انگلستان یا فرانس یا جرمنی یا اٹلی یا روس یا چین یا ہندوستان کے لیے سچا فلسفہ کیا ہے؟ ایک عظیم الشان قومی تمدن میں پیدا ہو کر ہر فرد کو، جو کسی قدر بھی سوچ بچار کر سکتا ہے، اس امر کے دریافت کرنے میں گہری دلچسپی ہونی چاہیئے کہ خود اس کے تمدن کے لیے، اس کی قوم کے لیے (جس کی عمیق تمناؤں، امیدوں اور جن کے تیقنات و تعصبات کو وہ دوسری قوموں کے بہ نسبت زیادہ ہمدردی کے ساتھ سمجھ سکتا ہے) سچا فلسفہ کیا ہے؟ اس

تمدن کے لیے جس کا وہ ایک جزو ہے اور جس کی زندگی کا شریک، سچا فلسفہ کیا ہو سکتا ہے۔ کیا نتیجیت یا حقیقت یا تصوریت امریکا کے تمدن کا سچا فلسفہ ہے؟ یا ہمیں کسی اور فلسفے کا انتظار کرنا چاہیئے۔ جو ابھی شکل پذیر نہیں ہوا۔

ہم آگے بڑھ کر کل بنی نوع انسان کا نقطۂ نظر اختیار کر سکتے ہیں۔ ہم نتیجیہ کی عمیق تعبیرت تک پہنچ کر ساری بنی نوع انسان کو عقلی و روحانی زندگی کی ایک متحدہ کلیت سمجھ سکتے ہیں۔ اس حاوی کل انسانی نقطۂ نظر سے ہمارا سوال یہ ہو گا کہ ہمارے اس دور کے لیے اور انسان کی آئندہ آنے والی نسلوں کے لیے سچا فلسفہ کیا ہے؟ کیا ولیم جیمس اپنے اس خیال میں صحیح ہے۔ کہ اشیا پر نظر کرنے کا آخری کامیاب طریقہ وہ ہو گا جو معمولی ذہنوں کے لیے کامل طور پر موثر ہو؟ یا یہ آخری سچا فلسفہ آئنسٹائین کے نظریۂ اضافت کے مانند ہو گا جس کو صرف دس بارہ منتہی الکمال مفکرین ہی سمجھ سکیں گے۔

جب ہم بنی نوع انسان کے اس نقطۂ نظر کو اختیار کرتے ہیں تو سوال کے مذکورۂ بالا مطلق طریقے کے قریب ہوتے ہیں، لیکن ابھی ہم مطلق نقطۂ نظر تک نہیں پہنچے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک ایسی ہستی ہے جو تمام زمان و مکان کی ناظر ہے، جس کی نظر تمام حقیقت زمانی اور اضافیت کے تمام نظامات زمانی پر حاوی ہے جس کی تیز نگاہیں تمام رموز اور تمام پوشیدہ معانی تک جا پہنچتی ہیں اور جس کا ذہن مطلقاً ہمہ داں ہے۔ ایسی عالم مطلق ہستی کے لیے سچا فلسفہ کیا ہو گا؟ اسی سوال کو ہم اسپنوزا کے پر معنی جملے میں (جس کو ہم نے بارہا اوپر نقل کیا ہے) اس طرح ادا کر سکتے ہیں: اس شخص کے لیے جو تمام چیزوں کو ابدیت کی صورت میں یا ابدیت کے نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے، سچا فلسفہ کیا ہو گا؟

مصنف کا یہ یقین ہے کہ کسی شخص کو اپنے غور و خوض سے اس وقت تک تشفی نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ سارے اضافی نقاط نظر سے ماورا ہو کر اپنی رائے میں مطلقاً کامل تعبیرت کے نقطۂ نظر سے اس سوال کا جواب نہیں حاصل کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ تمام اکابر فلاسفہ کا یہ میلان

ہوتا ہے کہ اپنی رائے کے لیے قطعیت کا دعویٰ کریں۔ یہی وجہ ہے کہ سب یہ بتلانے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان کی رائے تمام تاریخ فلسفہ کی فطری پیداوار ہے اور ان کا نظام دوسر نظامات کی جگہ لیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ تمام گزشتہ و موجودہ فلسفیوں کی آراء کو صداقت کے محض قریب سمجھتے ہیں اور خود اپنی عمیق تر بصائر کی کلیت یا مطلقیت کے دعویدار ہوتے ہیں تمام محول فلاسفہ (بالفاظ ہاکنگ) بنوی شعور رکھتے ہیں، انہیں یقین ہوتا ہے بعض دفعہ حد سے زیادہ یقین ہوتا ہے کہ ان کا فلسفہ سچا ہے۔ اب چونکہ تصوریت نے، دوسرے فلسفوں سے زیادہ صداقت شعاری کے ساتھ ابدیت کے نقطۂ نظر کو اختیار کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس لیے مصنف تصوریت کی طرف رجحان رکھتا ہے لیکن وہ اس امر سے اچھی طرح واقف ہے، کہ بہت سارے تصوریہ اس نقطۂ نظر کے اختیار کرنے میں بری طرح ناکامیاب ہوتے ہیں اور دوسرے مسلک کے بعض فلسفی اس معاملے میں کامیاب نظر آتے ہیں۔

۲۔ انتخابیت

بہرحال اس سوال کے جواب کا ایک طریقہ مزید موجود ہے کہ سچا فلسفہ کیا ہے؟ اور یہ فلسفے کے اتنا ہی قدیم ہے۔ یہ اصول انتخابیت کے نام سے مشہور ہے۔ یونانیوں کے زمانے سے اس وقت تک ایسے مفکرین ملتے ہیں جنہوں نے خود کو مخاطب کر کے کہا ہے کہ میرے ہمعصروں کے ان تمام فلسفوں میں صداقت پائی جاتی ہے۔ مشکل صرف اتنی ہے کہ ہر شخص یکجانبی ہے اور اپنے خصم کے نقطۂ نظر کو سمجھنے سے انکار کرتا ہے۔ میرا فلسفہ تمام صداقت کے ساتھ زیادہ مساحمت سے کام لے گا۔ ہر عظیم الشان فلسفے کے بہترین عناصر کے انتخاب سے میرے فلسفے کی تشکیل ہوگی۔ ان صداقتوں کو جو میں مختلف مفکرین سے لوں گا، اپنے فلسفے میں ڈھال لوں گا۔ اور اسی سے مجھے سچا فلسفہ حاصل ہوگا۔" جو شخص بھی اس طریقۂ کار کو اختیار کرتا ہے وہ اس نظریے کی توضیح کرتا ہے جس کو فلاسفہ انتخابیت کہتے ہیں۔

ہمعصر فلاسفہ میں اس نقطۂ نظر کا ایک قابل نمائندہ ڈی سی میاکنٹاش ہے۔ اس کی فلسفیانہ تعلیم جامعہ شکاگو میں اس وقت ہوئی جب اس ادارے کی فلسفیانہ افکار پر نتیجیت کا کامل تسلط تھا۔ طیلسان ہونے کے بعد خوش قسمتی سے اس کو ایل ڈیوینٹی اسکول میں دینیات کے پروفیسر کی حیثیت سے دعوت دی گئی۔ ایک عرصہ دراز تک اس نے اس عظیم الشان ادارے میں فلسفے کی تعلیم نہایت قابلیت کے ساتھ دی۔ وہ ان دنوں تصوریت اور حقیقت کا نہایت ذہین و تیز فہم نقاد تسلیم کیا جاتا ہے اور اس نے رفتہ رفتہ اپنے کو نتیجیتی فطریت سے علیحدہ کر لیا ہے۔ کیونکہ اس نظریے کو مذہب سے گہرا عناد ہے۔ ایک ایسے فلسفے تک پہنچنے کے لیے جو تمام نقاط نظر کے ساتھ اتفاق کرتا ہے اس نے انتخابی طریقہ اختیار کیا ہے۔ اپنے براس پرائنزا سے میں جس کا عنوان (THE REASONABLENESS OF CHRISTIANITY) (عیسائیت کی معقولیت) ہے۔ اس نے اس موضوع کو کسی قدر تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ شاید اس کی رائے کسی اور نظریے کی بہ نسبت (جس سے ہم نے بحث کی ہے) انتقادی حقیقیت سے زیادہ ملتی جلتی ہے۔ ابتداءً یہ خیال کیا جاتا تھا کہ وہ فلسفیوں کے اسی گروہ سے تعلق رکھتا ہے۔ لیکن اب وہ اس قسم کی حقیقیت میں کچھ نقائص پاتا ہے۔ اس لیے اس نے مستقل طور پر اپنے ہی ایک نظریے کو تکمیل دی ہے۔ جس کو وہ انتقادی وحدیت کہتا ہے اور کوشش کر رہا ہے کہ اس میں فلسفے کے ہمعصر و تاریخی اقسام کی بہترین بصائر کو شامل کرے[1]

دوسرا انتخابی فلسفی جی ڈبلیو ٹی پیٹرک ہے۔ جس کی کتاب (INTRODUCTION TO PHILOSOPHY) (مقدمۂ فلسفہ) اسی نقطۂ نظر پر مشتمل ہے اور اسی وجہ سے مقدمۂ

---

[1] پروفیسر میاکنٹاش کی آراء کا اس کے ایک مضمون میں اچھی طرح خلاصہ ملتا ہے جس کا عنوان (EXPERIMENTAL REALISM IN RELIGION) (مذہب میں اختیاری حیثیت) Religions Reali (مذہبی حقیقیت) میں چھپا ہے جو اسی کی زیر ادارت شائع ہوئی ہے۔

فلسفہ کے نصاب پڑھانے والے اساتذہ کے نزدیک بہت مقبول ہے۔

مصنف اس سوال کے جواب کے لیے کہ سچا فلسفہ کیا ہے؟ انتخابیت کے طریقے کو پسند نہیں کرتا۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ مبتدیوں کے لیے کچھ قیمت ضرور رکھتا ہے۔ کیونکہ یہ ان کو فلسفے کی کسی خاص قسم کو شروع ہی سے قبول کر لینے سے باز رکھتا ہے اور تمام صداقت کی طرف کشادہ دلی اختیار کرنا سکھلاتا ہے۔ لیکن بالآخر انتخابیت یقیناً ایک باطنی طور پہ متناقض فلسفے کی طرف لے جاتی ہے۔ درحقیقت یہ ایک ناممکن کوشش ہے کہ فلسفے کی تمام اقسام کی عمدہ باتوں کو یکجا جمع کیا جائے اور ساتھ ساتھ ہر ایک کے تناقضات کو بھی اس مجموعے سے خارج کر دیا جائے۔ کوشش تو قابلِ قدر ہے اور ہر زمانے کے انتخابی فلسفے بے شک ایک مفید مقصد کی بجا آوری کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن ان میں سے شاذ ہی ایسے ہیں جن کو درجۂ اول کے فلسفے تسلیم کیا گیا ہے۔ چونکہ انتخابیت ان مختلف عناصر کی وحدت کے لیے، جن کا وہ مختلف نظامات فکر سے انتخاب کرتی ہے۔ ایک متعین اصول کو اختیار کرنے سے انکار کرتی ہے، اسی لیے وہ طریقے کی حیثیت سے مردود قرار پاتی ہے۔

۲۔ تمام اقسام کی ترکیب و تالیف

مذکورہ بالا سوال کے جواب کا ایک دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مختلف اقسام فلسفہ کی ایک حقیقی ترکیب و تالیف کے لیے کسی عام اصول کا استعمال کیا جائے۔ اس قسم کی ایک جدید اور دلنواز کوشش ڈبلیو۔ ای ہاکنگ کی کتاب (THE TYPES OF PHILOSOPHY) (فلسفے کے اقسام) حصہ چہارم میں کی گئی ہے۔ اس نفیس کتاب میں مصنف فلسفے کے مندرجہ ذیل اقسام میں امتیاز کرتا ہے جن میں سے تمام کے تمام کی نمائندگی، اس کی رائے میں قابل ہمعصر مفکرین کرتے ہیں۔ فطریت، نتیجیت، وجدانیت، ثنویت، تصوریت، حقیقیت اور تصوف ہم نے تمام اقسام کو جو تین قسموں میں تحویل کر دیا ہے اس کے لحاظ سے ہم نے فطریت اور ثنویت کو

حقیقیت کی تحت رکھا ہے۔ اور وجدانیت اور تصوف کو تصوریت کی تحت۔ لیکن ہاکنگ کی اسطفاف کی تائید میں بھی حجت پیش کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ ہمیں بھی حقیقیت و تصوریت کی مختلف صورتوں میں امتیاز کرنا پڑا۔ ان سات اہم اقسام کی توضیح و تنقید کے بعد ہاکنگ حصہ چہارم میں ان کی ترکیب و تالیف کی کوشش کرتا ہے۔ یہ کوشش تصوریت کے بنیادی اصول کو اختیار کرنے اور پھر اس میں دوسرے چھ اقسام کی ان چیزوں کو جو اس اصول کے مطابق و موافق ہیں شامل کر لینے پر مشتمل ہے۔

یہ ان اقسام کی ترکیب کے اہم نقص کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔ یہ لازمی طور پہ اس فلسفے کی شکل اختیار کر لیتی ہے جس کو خود ترکیب دینے والا فلسفی تسلیم کرتا ہے۔ حقیقیت کا قائل یقینی ایک ایسی ترکیب پیش کرے گا جو تصوریہ کی ترکیب سے بالکل مختلف ہو گی۔ اسی طرح نتیجیت کا حامی ایک جدا ترکیب پیش کرے گا۔ اصل میں ہر عظیم الشان فلسفی اپنے فلسفے کو دوسرے اقسام کی سچی ترکیب سمجھتا ہے۔ تاہم ہاکنگ کے طریقے کی بھی بڑی قیمت ہے جو اس کو انتخابیت سے برتر قرار دیتی ہے۔ وہ قیمت یہ ہے کہ یہ طریقہ وحدت کے ایک اصول کو اختیار کرتا ہے۔ اگر یہ ممکن ہو کہ تمام فلاسفہ ان اصول موضوعہ پر اتفاق کر لیں جو فلسفیانہ مہم کے لیے ضروری ہیں تو پھر ہم ایک ایسا فلسفیانہ علم پیدا کر سکتے ہیں، جس کو ہر فلسفی، خواہ وہ فلسفے کی کسی قسم کا نمائندہ ہو، شوق سے قبول کر سکتا ہے۔ ہم نے اس اصولِ موضوعہ کے بیان پہ، جو ہاکنگ نے پیش کیا ہے، حصہ اول باب چہارم میں بحث کی ہے۔ اور ان کو فلسفے کے لیے ضروری سمجھ کر قبول بھی کر لیا تھا۔ تاہم اس امر کا ہم نے اعتراف کیا تھا یہ ایک ایسا مجموعہ ہے جس کو تصوریت کے ایک حامی نے تشکیل دیا ہے اور اسی لیے یہ تصوریت کی طرف مائل ہے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ فلسفے کی عام ساخت کی اس طرح تحلیل کی جائے کہ سارے فلاسفہ کا اس پہ اتفاق ہو؟ شاید یہ ممکن نہیں۔ لیکن ہم اس مابعد الطبیعیاتی مثلث پر غور کریں گے جو ہمعصر فلسفے کے تین اہم اقسام سے فطری طور پہ پیدا ہوتا ہے اور دیکھیں گے کہ

کیا وہ ہمیں اس سوال کے جواب دینے میں مدد کرتا ہے کہ سچا فلسفہ کیا ہے۔

۴۔ تقارب اقسام

فرض کرو کہ ہم زندگی اور انسان میں اس کے اعلیٰ ترین کمال کو اس مثلث کا ایک بنیادی زاویہ قرار دیتے ہیں۔ فطرت طبیعی اور اس کے اجزاء کو مقابل کا بنیادی زاویہ، اور خدا یا وجودِ مطلق کو راس۔ فلسفۂ جدید کی ابتدا ہی میں اور اس میکانکی سائنس کے راست زیرِ اثر جس کی بنیاد گالیلیو نے رکھی تھی، تین عظیم المرتبت فلسفیوں نے اپنے فلسفوں کو اس مابعد الطبیعیاتی مثلث کے تین مختلف زاویوں سے ابتداء کر کے تکمیل دی ہے۔ٹامس ہابس مادیت کا حامی تھا۔ لہٰذا اس کا استدلال تھا کہ سوائے اجسام اور ان کی حرکات کے کوئی شے حقیقی نہیں۔ اس طرح اس نے فطرت طبیعی کے بنیادی زاویے سے ابتداء کی اور اس نقطۂ آغاز سے اپنے فلسفے کو تکمیل دی۔ وہ مادیت جدید کی ساری صورتوں کا جدِ اعلیٰ قرار دیا جا سکتا ہے۔ رینی ڈیکارٹ نے دوسرے بنیادی زاویے سے ابتداء کی اور اپنے فلسفے کو اسی نقطے سے تکمیل دی۔ اسی کو اس نے تیقن مطلق قرار دیا اور اپنے مشہور قول میں اس کو اس طرح ادا کیا:
میں سوچتا ہوں، اس لیے میں ہوں۔ وہ فطرت کو ایک مستقل حقیقت ماننے پر مجبور ہوا اور اس طرح جدید ثنویت کی تمام صورتوں کا جدِ اعلیٰ قرار پایا۔ بیارخ ڈی اسپینوزا نے راس مثلث سے ابتداء کی اور خدا یا جوہر کی تعریف اس طرح کی کہ یہ قائم بالذات ہے اور بالذات متصور ہوتا ہے (یعنی اپنے تصور کے لیے کسی اور شے کے تصور کا محتاج نہیں) خدا کی اس تعریف سے وہ اپنی وحدیت مطلق کا استخراج کرتا ہے۔ جس کو لائبنز نے فوراً روحانی کثرتیت میں بدل دیا۔ اور یہ دو فلسفی، اسپینوزا اور لائبنز، تمام جدید وحدیت و کثرتیت کے جدِ اعلیٰ قرار پائے[1]۔

---

[1] ان مفکرین کے اہم اقتباسات کے لیے دیکھو میری کتاب (ANTHOLOGY OF MODERN PHILOSOPHY)

ہمعصر فلسفے میں اب بھی یہ مثلث کام کر رہا ہے۔ حقیقیت جدید کے حامی اپنے فلسفے کو اس مثلث کے فطرت طبیعی والے زاویے سے مستنبط کرتے ہیں۔ انہوں نے فطرت طبیعی کے تصور کو بہت لطیف بنایا ہے۔ فی الحقیقت انہوں نے مادے اور حرکت کے قدیم تصور کے بجائے جس کا ہابس کی فکر پر پورا تسلط تھا، اس تصور کو رکھا ہے کہ فطرتِ طبیعی حادثات کے درمیان ریاضیاتی اور منطقی اضافات کا ایک نامتناہی سلسلہ ہے۔ دریا سلسلوں کا مجموعہ ہے جن میں سے ہر ایک لامحدود ہے)، یہ رسل اور وائٹ ہڈ کی منطقی ذریت ہے اور ہولٹ کے بے ہمہ موجودات کی دنیا ہے۔ یہ وحدتی حقیقیت یا خارجی اضافیت کا انتہائی نقطۂ کمال ہے۔ انتقادی حقیقیہ نے مثلث کے دونوں بنیادی زاویوں کی مساویانہ حقیقت کا اقرار کیا ہے۔ حیات و ذہن حقیقی ہیں۔ اتنے ہی حقیقی جتنی کہ فطرت طبیعی۔ ان کا فطرت طبیعی سے بروز ہوا ہے اور وہ اس شے سے اعلیٰ و برتر ہیں جس سے کہ یہ بروز کیے ہیں۔ کیونکہ یہ زیادہ تر مرکب و پیچیدہ ہیں تاہم فطرت طبیعی ان سے مقدم تھی اور ان کے فنا ہونے کے بعد بھی موجود ہوگی۔ اس طرح انتقادی حقیقیت مجبور ہوگی کہ وہ جدید حقیقیت ہی کے ادعا کو قبول کرے اور فطرت طبیعی کو حقیقت واحد قرار دے۔ یا مثلث کے دوسرے بنیادی زاویے کی طرف رجوع کرے۔ اور ذہن یا حیات کو انتہائی قرار دے۔ اگر وہ حیات کو انتہائی قرار دیتی ہے تو برگسان کی حیاتیت کے مانند ہو جاتی ہے اور اگر ذہن کو انتہائی قرار دیتی ہے تو تنجیت کی انسیت کے مانند بن جاتی ہے۔ کیونکہ تنجیت اور حیاتیت دونوں حیات و ذہن کو اپنا نقطۂ آغاز قرار دیتے ہیں اور ایک ایسی مابعد الطبیعیات پیش کرتے ہیں جو فطرت طبیعی کو حیات و ذہن کے تحت رکھتی ہے۔

تصوریت ہی ہمعصر فلسفے کی وہ قسم ہے (سوائے مدرسیت اور انتخابیت کی چند صورتوں کے)، جو خدا یا وجودِ مطلق کو اپنے فلسفے کا نقطۂ آغاز قرار دیتی ہے۔ اور تجربے میں کائنات کے تمام قابلِ فہم نظام کو شامل کرتی ہے۔ وہ خدا یا وجودِ مطلق تک اپنے استدلال کے سلسلے کے اختتام

پر نہیں پہنچتی بلکہ وجود باری سے ابتدا کرتی ہے۔ جس کا تجربے میں انکشاف ہوتا ہے اور اسی واقعے پر اپنے فلسفۂ کائنات کی بنیاد قائم کرتی ہے۔ جس طرح کہ نتیجیت، اشتراک معاشری اور حقیقیت، "اثیر حادثات" کے واقعے سے شروع کرتی ہے اور ان پر اپنے مابعد الطبیعیاتی نظامات کی بنیاد رکھتی ہے۔ لہٰذا جو طالب علم اپنے فلسفۂ حیات کو تشکیل دینا چاہتا ہے اس کے لیے انتہائی سوال یہ ہوگا، مابعد الطبیعیاتی مثلث کے کس زاویے کو میں اپنا نقطۂ آغاز قرار دوں۔

اب اگر ہم سوال کو اس صورت میں پیش کریں تو یہ آسانی کے ساتھ معلوم ہوگا کہ اقسام کی ترکیب مثلث کے کسی بھی زاویے سے ابتدا کرنے سے ہو سکتی ہے۔ ہاکنگ اور رائس کی اختیار کردہ ترکیب خدا کی ذات سے آغاز کرتی ہے اور حقیقت کی ساری مثلثی کائنات کی توجیہ خدا کے حدود میں کرتی ہے۔ اسی زاویے سے شروع کر کے بوسانکوٹ، براڈلے اور دوسرے مطلقیہ، ایک غیر شخصی اور منطقی عقل کے وجود کا دعویٰ کرتے ہیں اور ساری کائنات کو اسی عقل کے عمل کا ظہور قرار دیتے ہیں۔ ہاکنگ کی کتاب (MEANING OF GOD IN HUMAN EXPERIENCE) (تجربۂ انسانی میں خدا کے معنی) اور رائس اور بوسانکوٹ کے گفرڈ لیکچرز اور براڈلے کی (APPEARANCE AND REALITY) (ظہور و حقیقت) یہ سب یہ بتلانے کی کوشش کرتی ہیں کہ جب تک کہ ہم تجربۂ انسانی کی تمام صورتوں کو خدا یا وجودِ مطلق کے اظہارات نہ قرار دیں، جو اپنی ذات کو وجوداتِ متناہیہ میں ظاہر کر رہا ہے، اس وقت تک تجربۂ انسانی کی کسی بھی صورت کا سمجھنا ناممکن ہے۔ حقیقیہ نے ایک ایسی ترکیب پیش کی ہے جو مثلث کے زاویۂ فطرت سے شروع ہوتی ہے اور خدا اور انسان کو اثیر حوادث اور اعیان منطقی کے حدود میں سمجھاتی ہے۔ سیامویل الگزنڈر کی کتاب (SPACE, TIME AND DEITY) (مکان و زمان اور الوہیت) وائٹ ہڈ کی (PROCESS & REALITY) (عمل و حقیقت) اور سنٹایانا کی (REAMLS OF BEING) (عوالم وجود) (جس کی صرف دو جلدیں شائع ہوئی ہیں) حقیقیتی ترکیب کی عمدہ مثالیں ہیں۔ ڈیوے اور

برگسان حیات کے زاویے سے ابتدا کرتے ہیں۔ ڈیوے اپنی عظیم ترین تصنیف (EXPERIENCE AND NATURE) (تجربہ و فطرت) میں صرف انسانی نقطۂ نظر سے اس کی توجیہ کرتا ہے اور برگسان اپنی (CREATIVE EVOLUTION) (ارتقائے تخلیقی) میں اس کی توجیہ حیات کے حدود میں کرتا ہے جس میں وہ انسان کو حیات کی اعلیٰ ترین صورت کی حیثیت سے شامل کرتا ہے۔ لیکن جس چیز کو ہر شخص جاننا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ کون سی ترکیب صحیح ہے؛ آخر ساری بحث و تمحیص کے بعد کون سا فلسفہ سچا ہے؟

کم از کم مصنف کی نظر میں تو یہ چیز واضح ہے کہ ان میں سے کوئی ترکیب سوال کا حقیقی جواب نہیں۔ تاہم یہ بھی اتنا ہی واضح ہے کہ انہی تصانیف میں، جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا اور نیز دوسرے چند اور تصنیفات میں جن کا یہاں ذکر نہیں کیا گیا، ہم جواب کے اس قدر قریب پہنچتے ہیں جس قدر کہ ہمارے علم کی موجودہ حالت میں ممکن ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انہی تصانیف میں ہمارے زمانے کی عمیق ترین فلسفیانہ حکمت موجود ہے۔ تاہم ان میں سے کوئی مفکر دنیا کو ابدیت کی صورت میں ملاحظہ کرنے میں پوری طرح کامیاب نہیں ہوا۔ معاصر فلسفیانہ ادبیات کی یہ عظیم الشان تصنیفات بھی طبیعت بشری کی کمزوریوں سے بھری ہیں اور مختلف مقامات پر ان خامیوں کا اظہار کرتی ہیں جو ماہیت حقیقت کے محدود بیانات میں طبیعی طور پر پائی جاتی ہیں۔

فرض کرو کہ ہمارا مابعد الطبیعیاتی مثلث ایک ہرم بلوری کا قاعدہ ہے۔ پھر فرض کرو کہ ایک ہمہ داں عالم مطلق ذہن راس سے بلور کی گہرائیوں پر نظر ڈال رہا ہے۔ اگر ہم وہاں ہوتے جہاں ہم اس ہستی کو فرض کر رہے ہیں تو ہم خدا اور انسان کی حقیقت کو جان جاتے لیکن ہمیں اس ہستی کو مخاطب کر کے یہ کہنا چاہیئے۔

"ہاں خلد بریں تیرا ہے لیکن یہ دنیا شیریں و ترش چیزوں کی جگہ ہے۔ ہمارے پھول محض پھول ہیں اور تیری نعیم ابدی کا سایہ ہماری دھوپ ہے۔"

اور ہم یہ کہنے کی بھی جرأت کر سکتے ہیں۔

"اگر میرا رہنا بسنا وہاں ہو سکتا جہاں اسرافیل کا رہنا بسنا ہے اور وہ میری جگہ
ہوتا تو وہ شاید اس قدر خوش الحانی کے ساتھ نہ گا سکتا۔ اور شاید اس سے بہتر نغمہ
میری نَے سے نکل کر آسمان پر جا گونجتا۔[1] (اڈگر الن پو)

کیا یہ ممکن ہے کہ ہم زمان کے ساکن ہو کر سکان ابدیت کے نقطۂ نظر سے کائنات کا مشاہدہ کر سکیں چند نہایت عظیم الشان فلسفیوں نے اس امر کی کوشش کی ہے اور فلسفیانہ ادبیات کے انمول جواہر ریزوں کے لیے ہم انہی کے رہین منت ہیں اور مصنف کا یقین ہے کہ جو فلسفی کہ 'اذکار العصر' کو چھوڑنے میں کامیاب ہوتے ہیں، جو اپنے زمانے اور دوسرے ازمنہ کے مختلف حکیمانہ تصورات و اجتماعی ادارات کا نظارہ حاصل کرتے ہیں جو یہ دیکھ سکتے ہیں کہ فلسفیانہ نظریات کی انتہائی حدیں کہاں جا کر ملتی ہیں اور فکر کے وہ چشمے جن سے فلسفے کی ہر قسم سیراب ہوتی ہے کہاں پر آکر گرتے ہیں تاکہ فلسفیانہ صداقت کا یہ سارا سمندر موجزن ہو۔ ایسے فلسفی حقیقت میں نہایت عظیم الشان فلسفی ہوتے ہیں۔ جس مقام پر ہم ہیں وہاں سے اس امر کا تعین نہیں ہو سکتا کہ آیا ہمارے زمانے میں بھی اس قسم کے فلسفی موجود ہیں یا نہیں۔ جوں جوں وقت گزرتا جائے گا۔ فلسفے کا ایک نیا نظام پیدا ہو گا اس کو ہمارے معاصر فکر کے چشمے سیراب کریں گے اور اس میں ہمارے موجودہ فلسفوں سے زیادہ اعلیٰ و برتر صداقت موجود ہو گی۔ فلسفے کا وہ نظام جس کی طرف ہمارے معاصر تفکر کی ساری قیمتیں بڑھ رہی ہیں، ان میں سے کسی ایک کے مانند نہ ہو گا۔ کیونکہ اس میں صرف وہی چیزیں شامل ہونگی جو اس دور کے فلسفے میں دائمی و ابدی ہیں۔ اور یہی نظام جدید جو ابھی تعمیر پا رہا ہے۔ ہمارے سوال کا جواب ہے۔ یہی سچا فلسفہ ہے۔

---

[1] ان ابیات کا مصنف اڈگر ایلین پو (EDGAR ALLAN POE) ہے یہ اس کی نظم اسرافیل سے لی گئی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ قرآن مجید کی کسی آیت سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہے۔

تتمہ

۱۔ فلسفے کے مطالعے میں ہمیں اصلی ماخذ تک جانا ضروری ہے۔ میری کتاب
(ANTHOLOGY OF RECENT PHILOSOPHY) (کرودل) میں بیسویں صدی کے (۶۵)
فلاسفہ کے ۶۸ اقتباسات درج ہیں اور (ANTHOLOGY OF MODERN PHILOSOPHY)
میں ان ۳۲ اکابر فلاسفہ کے جو ۱۶۰۰ء اور ۱۹۰۰ء کے گزرے ہیں ۹۷ اقتباسات ہیں۔ ہر
انتخاب کے پہلے اس کی تحلیل دی گئی ہے اور ہر جلد کے ضمیمے میں سوانح عمری کے خاکے
اور کتابیات موجود ہے۔ طلبہ اس کتاب کے ہر باب کے ساتھ ان دونوں کتابوں کے ایک
یا زیادہ اقتباسات کے پڑھنے سے فلسفہ، جائزہ کا ایک بہتر علم حاصل کر سکتے ہیں۔ رانڈ
کی کتاب (MODERN CLASSICAL PHILOSOPHERS) اور اے ای الیوی کی
READINGS IN PHILOSOPHY میں بھی مزید عمدہ مواد ملتا ہے۔

۲۔ جے ایچ میورہڈ ان دو جلدوں کا مدیر ہے جن کا عنوان (CONTEMPORARY
BRITISH PHILOSOPHY) ہے اور جے پی آڈمس اور ڈبلیو پی مانٹیگیو ان دو
جلدوں کے جن کا نام (CONTEMPORARY AMERICAN PHILOSOPHY) ہے۔
ثانی الذکر کی ضامن امریکن فلاسافیکل اسوسی ایشن ہے۔ یہ چار جلدیں ۶۲ برطانوی و امریکی
سربرآوردہ فلسفیوں کے شخصی بیانات پر مشتمل ہیں اور یہ ہر قومی کتب خانے میں موجود ہونے
چاہئیں۔ نیچے ان فلسفیوں کو ان اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے جن سے ہماری اس کتاب میں

بحث ہوئی ہے۔ حرف ب برطانوی سلسلے کے لیے بطور مخفف استعمال کیا گیا ہے۔ اور حرف ا امریکی سلسلے کے لیے۔ رومن اعداد جلد کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ طالب علم کو چاہیئے کہ ہر قسم کے ایک نمائندہ فلسفی کا انتخاب کرے اور اس کے فلسفے کا ایک توضیحی بیان لکھے جو اس فلسفی کے شخصی بیان اور اس کی کسی اور تحریر پہ مبنی ہو جس کو طالب علم نے پڑھا ہے۔ معلم کو چاہیئے کہ اس فہرست میں دوسرے نمائندہ فلسفیوں کے نام کا بھی اضافہ کرے۔ خصوصاً ان کا جو دوسرے ممالک سے تعلق رکھتے ہیں۔ لائبریری آف کنٹمپریری تھاٹ (کتب خانہ ہمعصر فلاسفہ کی کتابیں جو ڈبلیو نیوڈر جونس (کناپف) کی زیر ادارت چھپی ہیں، بہت مفید ثابت ہونگی اور ان کا ہر کتب خانے میں ہونا ضروری ہے۔

ہمعصر برطانوی اور امریکی فلاسفہ کا اسطفاف

تصوریہ	حقیقیہ
آدمس، جی پی (ا I)	بوڈن، جے ای (ا I)
الکزنڈر، ایچ بی (")	براڈ، سی ڈی (ب I)
آرم اسٹرانگ، اے سی (")	کوہن، ایم آر (ا I)
بے لی، جے بی (ب I)	ڈی لاگیونا، ٹی (I)
بوسانکوٹ برنارڈ (")	ڈریک، ڈی (")
کالکنس، ایم ڈبلیو (ا I)	ڈیوکس، سی جے (")
کار، ایچ ولڈن (ب I)	ہکس، جی ڈی (ب II)
کننگھم، جی ڈبلیو (ا I)	ہاب ہوس، ایل ٹی (ب I)
ایورٹ، ڈبلیو جی (ا I)	جوڈ، سی ای ایم (ب II)
ہالڈین، وائی کونٹ (ب I)	لیرڈ، جان (")

تصوریہ	حقیقیہ
ہاکنگ، ڈبلیو ای (ا I)	لووِن برگ، جے (ا II)
ہارنلے، آر ایف اے (ب II)	لوجائے، اے او (")
انج، ڈین (ب I)	میاک گلوری، ای بی (")
لائٹن، جی اے (ا I)	مانٹیگیو، ڈبلیو پی (")
میکنزی، جے ایس (ب I)	مور، جی ای (ب II)
میاک ٹگرٹ، جے ای (")	مارگن، سی ایل (ب I)
میورہڈ، جے ایچ (")	پیری، آر بی (ا II)
پامر، جی ایچ (ا I)	پیاٹ، جے بی (")
پارکر، ڈی ایچ (ا II)	روجرز، اے کے (")
سورلے، ڈبلیو آر (ب II)	رسل، بی (ب I)
اسمتھ، جے اے (")	سنٹیانا، جی (ا II)
ٹیلر، اے ای (")	سلرز، ڈبلیو آر (")
اربن، ڈبلیو ایم (ا II)	سنگر، ای اے جونیر (")
وارڈ جیمیس (ب II)	اسٹرانگ، سی آر (")
وب، سی سی جے (")	وڈبرج ایف جے ای (")
رینلے، آر ایم (ا II)	

نتیجیہ	دوسرے اقسام
براؤن، ایچ سی (ا I)	بیاکس، ای بی (ب II)
ڈیوے، جان (ا II)	فاسٹ، ڈگلس (")
لیوس، سی آئی (")	فائیٹ، ڈبلیو (ا I)

نتیجیہ		دوسرے اقسام	
شلر ایف سی ایس	(ب I)	ریڈ کاروت	(ب I)
ٹفٹس، جے ایچ	(د II)	ٹمپل، ولیم	〃
		ٹامسن، جے اے	(ب II)

۴۳۔ کئی سال سے نصاب فلسفہ کے اختتام پر میں اپنے طلبا سے کہتا ہوں کہ ایک مضمون اس عنوان پہ لکھیں: "میرا فلسفۂ حیات"، اس سے مجھے نہایت عمدہ نتائج حاصل ہوئے ہیں۔ جہاں فلسفے کا کوئی انعام مل سکتا ہو، جیسا کہ ہر کالج اور یونیورسٹی میں ہونا چاہیئے۔ اس عنوان پر سب سے بہتر مضمون لکھنے والے طالب علم کو یہ دیا جانا چاہیئے۔ مندرجہ ذیل چند وہ ہدایات ہیں جو میں نے اپنے طالب علموں کو اس مضمون کے لکھتے وقت دیئے ہیں۔ ممکن ہے کہ یہ معلوم کرنا بعض کے لیے دلچسپی کا باعث ہو کہ انڈیانا مائی اسکولس کے سینئر طلبا کے امتحانِ مقابلے کے لیے استعمال کیا گیا تھا، جو اڈیبن اسکالرشپ کے لیے منعقد ہوا تھا۔

ہدایات برائے مضمون "میرا فلسفہ حیات"

(ا) مندرجہ ذیل بیانات کو غور سے پڑھو:۔

"بعض لوگ ایسے ہیں (اور ان میں سے میں بھی ہوں) جن کا یہ خیال ہے کہ کسی شخص کے متعلق سب سے زیادہ عملی اور اہم شے کائنات کے متعلق اس کا اپنا نقطۂ نظر ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ایک لانڈلیڈی کے لیے، جو کسی کرایہ دار کو اپنے مکان میں لینا چاہتی ہے یہ جاننا ضروری ہے کہ اس کرایہ دار کی آمدنی کیا ہے۔ لیکن اس سے زیادہ اہم یہ جاننا ہے کہ اس کا فلسفہ کیا ہے؛ ہماری رائے ہے کہ ایک سپہ سالار کے لیے، جو دشمن سے جنگ کرنے والا ہے، یہ جاننا ضروری ہے کہ دشمن کی تعداد کیا ہے لیکن اس سے زیادہ اہم یہ جاننا ہے کہ اس کا فلسفہ کیا ہے؛" (جی، کے چیسٹرٹن اپنی کتاب (HERETICS) دہر الطقہ)

کے دیباچے میں) اس معاملے میں میں چیسٹرٹن کا ہم خیال ہوں۔ خواتین و حضرات میں جانتا ہوں کہ آپ میں سے ہر ایک کا ایک فلسفہ ہے اور آپ کی سب سے دلچسپ شے آپ کا وہ طریقہ ہے جو آپ کی مختلف دنیاؤں میں آپ کے نقطۂ نظر کا تعین کرتا ہے۔ آپ کو بھی میرے متعلق یہی معلوم ہے..... جو فلسفہ کہ ہم میں اس قدر اہمیت رکھتا ہے وہ کوئی اصطلاحی شے نہیں، یہ اس امر کا ایک خاموش احساس ہے کہ اگر زندگی کو ایمانداری اور تعمق نظر سے دیکھا جائے تو اس کے کیا معنی ہیں۔ (ولیم جیمس اپنی کتاب "نتیجیت" میں لانگمنس صفحہ ۳)

نوجوانی کے زمانے میں تخلیق کا کم از کم ایک کام تو ایسا ہے جس سے ہمارا ارادہ بچ نہیں سکتا۔ اور وہ اپنے فلسفے کی تعمیر کا کام ہے۔ پہلی مرتبہ نوجوان خود کو اپنے ہم چشموں میں ہمسر پاتا ہے۔ رتبۂ اقتدار میں تغیر رونما ہوتا ہے.... قابلیت کا احساس اور تنقید کا میلان پیدا ہوتا ہے۔ جوانی میں اپنی رائے پر غرور کوئی تہی و بے مغز شے نہیں، اس کی بنیاد ذمہ داری کو قبول کرنے پر ہوتی ہے.... نوجوان پہلی مرتبہ اس بات کا احساس کرتا ہے کہ اس کو اپنی زندگی بسر کرنی ہے۔ وہ اخلاقی طور پر اپنے کو تنہا پاتا ہے۔ اب اس کو اس بات کی برداشت نہیں رہتی کہ چیزوں کو دوسروں کی آنکھوں سے دیکھے۔ ڈبلیو ای ہاکنگ (HUMAN NATURE AND ITS REMAKING) (فطرت انسانی اور اس کی تعمیر جدید) نسخ ثانی (ایل پریس) صفحہ ۲۷۳۔ نیز دیکھو ڈبلیو ڈی ہائیڈ کی کتاب (FIVE GREAT PHILOSOPHIES OF LIFE) (زندگی کے پانچ عظیم الشان فلسفے)

(ب) اپنی بحث کو جہاں تک ممکن ہو سکے پر خلوص ہونے دو اور اس معنی میں جدید کہ یہ زندگی کے متعلق تمہارے ہی نقطۂ نظر کا آئینہ ہو جو کچھ تمہاری رائے ہو اس کے اظہار میں گھبراؤ مت۔

(ج) اپنی زندگی کا کوئی ایسا تجربہ بیان کرو جس میں تم نے اپنے انتخاب کی ذمہ داری اپنے کندھوں پر لی اور پہلی مرتبہ چیزوں کو اپنی ہی آنکھوں سے دیکھنے لگے۔ کیا تمہاری رائے میں

یہ تجربہ تمہارے فلسفۂ حیات کا آغاز قرار دیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ ہاکنگ کا خیال ہے۔

(د) جن تصورات کو تم اپنے فلسفۂ حیات کے لیے اہم سمجھتے ہو، ان کو اختصار کے ساتھ بیان کرو، یعنی خطا و صواب، مسرت، خدا، خلود، نظام اجتماعی، بین قومیت، تعلیم، ازدواج، سائنس، فن وغیرہ کے متعلق تمہارے تصورات۔

(ھ) تمہاری رائے میں تمہارے فلسفۂ حیات کی تعمیر کے جو تصورات ہیں، ان کے اہم ماخذ کیا ہیں؛ مثلاً والدین، اساتذہ، واعظ، مولوی، ملا، مدرسہ، مذہبی ادارے، قومی ادارے، کتابیں وغیرہ۔ اس معاملے میں کن فلسفیوں نے تم پر زیادہ اثر کیا ہے؟

(و) تم اپنے مضمون میں ضمیر غائب استعمال کر سکتے ہو یا اس کو سوانح حیات کے طور پر لکھ سکتے ہو یا کوئی اور ادبی صورت اختیار کر سکتے ہو۔ اشعار یا کسی اور مواد کا استعمال کرو اگر ان سے تمہارے تصورات کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن ہر حال میں حاشیے پر ٹھیک ٹھیک حوالے دیتے جاؤ۔

(ز) تمہارا مضمون ۲۵۰۰ سے لے کر ۵۰۰۰ الفاظ کا ہونا چاہیئے۔ یہ جہاں تک ممکن ہو سکے سنجیدہ، متین و استوار ہو جس کو تم بعد میں پڑھ کر فخر کر سکو۔ ضروری نہیں کہ ٹائپ میں ہو لیکن اس کا صاف و واضح خط میں لکھا جانا ضروری ہے۔ اور اشارات کے لیے بڑا حاشیہ بھی چھوڑا جائے۔ آخری امتحانات کے ایک ہفتہ پہلے اس مضمون کو داخل کر دیا جائے۔

(۴) اس کتاب کے ہر حصے کے ختم ہونے پر بہتر ہوگا کہ جماعت کے طلبا کو (اگر ممکن ہو سکے) مختلف گروہوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ زیر بحث فلسفے کی ایک گروہ تو حمایت کرے، دوسرا گروہ اس پر تنقید کرے۔ اگر ہر گروہ کے لیے قابل قائد انتخاب کیے جائیں تو یہ کام یقیناً بڑی دلچسپی پیدا کرے گا۔

(۵) فلسفیانہ مکالمات کی نہایت نفیس مثالیں مندرجہ ذیل فلاسفہ کی یہ کتابیں ہیں: بشپ بارکلے کی (THREE DIALOGUES BETWEEN HYLAS AND PHILONOUS)

(ہائلس اور فیلونس کے درمیان تین مکالمے)، سنتیانا کی (DIALOGUES IN LIMBO) (اعراف میں مکالمات)، ڈبلیو پی مانٹیگو کی (THE WAYS OF KNOWING) (طرق علم) اور جے بی پراٹ کی (ADVENTURES IN PHILOSOPHY AND RELIGION) (فلسفہ مذاہب کے مخاطرات) میکملن کمپنی۔ جن طلبا کو اس میں دلچسپی ہے ان کو چاہیئے کہ مذکورہ بالا مکالمات میں سے ایک کو پڑھ کر ایک مختصر مکالمہ تیار کرے جس میں فلسفے کے ایک یا زیادہ عظیم الشان مسائل پر فلسفے کے ان مختلف اقسام کے مختلف پہلوؤں کا ذکر کرے یہ کام کسی کی زندگی کے فلسفے کے زیادہ رسمی بیان کی بجائے کیا جا سکتا ہے۔ یہ چیز باہمی امداد کے ذریعے بھی کی جا سکتی ہے۔ اگر دو یا تین کافی قابل طلبا ہوں اور مل کر ایک مکالمہ تیار کرنا چاہیں۔ بعض اساتذہ نے فلسفے کو مکالمے کے ذریعے سکھلانے کا طریقہ کامیابی کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ اور نتیجہ جماعتوں کے لیے یہ قیمتی ثابت ہونا چاہیئے۔ کوئی طریقہ جو طلبا کو جماعت سے باہر فلسفے کے مسائل پر بحث کرنے پر آمادہ کرتا ہو، یقیناً ان کے لیے بہت مفید ہوگا۔